CAMILLO TRIVERO

LA DOTTRINA DELLA LEGGE NATURALE IN VOLNEY

TORINO
CARLO CLAUSEN
1903

Una volta si leggeva per diletto o per imparare, ed uno stesso libro, letto e riletto più d'una volta, bastava ad alimentare il pensiero solitario e le discussioni per un bel pezzo. Era male, perchè con questo sistema si formavano quegli uomini che citano sempre lo stesso autore, così in bene che in male; e paiono considerare il mondo intero attraverso ad una sola lente, e non avere mai che un unico termine di paragone.

Ma come doveva essere piacevole lo studiare in quel modo! Si finiva per condensare tutto il mondo intellettuale in pochi libri, che si potevano tener sotto mano e che non era necessario di cambiare tanto spesso, perchè vi si scopriva sempre qualchecosa di nuovo. Quei libri divenivano ben famigliari ai loro lettori! E se dall'altro mondo quelli che li avevano scritti potevano vedere quaggiù, come dovevan essere contenti di sentirsi presi così sul serio e di essere così a lungo e amorevolmente studiati, o criticati con tanta pazienza!

Ora si legge ben diversamente; si legge...... per citare; i libri si adoperano più che non si studino. Si lavora in biblioteca meglio che a casa. E non v'è più stanza da studio che basti a contenere quanto ci occorre, tra l'antico e il moderno. I libri poi, con due

righe, spesso anche tolte a prestito, si giudicano e si condannano. Non vi sono quasi più lettori che non siano anche autori; onde è naturale che considerino le idee come un patrimonio comune, ove pescano alla rinfusa; i più onesti sono quelli che si ricordano dove le hanno prese.

Io ho voluto concedermi, una volta tanto, il piacere di leggere all'antica, cioè molto adagio, e con un solo libro dinanzi. Spero di poter essere, per questa volta, perdonato. Ma non vivo impunemente nel mio secolo, e da questa lettura è venuto fuori un lavoro, che è più che altro un saggio di commento filosofico.

Torino, 1 dicembre 1902.

Camillo Trivero.

Costantino Chassebœuf (il nome di Volney è un semplice pseudonimo, formato con la prima sillaba del nome di Voltaire e l'ultima di quello di Ferney) nacque il 3 febbraio del 1757, e morì il 20 aprile del 1820. Ebbe una vita abbastanza singolare che ci viene diversamente narrata dai varî biografi. Le inesattezze dei soliti repertorî si riscontrano subito confrontandoli. Ultimamente nell'occasione che a Craon, sua patria, gli si eresse un monumento, venne fuori su di lui un bel volume con illustrazioni e appendici di vario genere (1). M. Léon-Séché vi studia lo scrittore, il viaggiatore, lo storico, il libellista, l'uomo, l'Angioino, e in un epilogo fa un breve parallelo tra Volney e Châteaubriand. Questa lunga, minuta e minuziosa biografia, che prende talora un tono un po' apologetico, provocò un vivace articolo di M. Émile Faguet nel numero del 13 maggio 1899 della *Revue bleue.*

All'uno e all'altro, all'articolo elegante e vivace del Faguet, al volume diligentemente condotto del Léon-Séché, rimandiamo chiunque desideri sul Volney

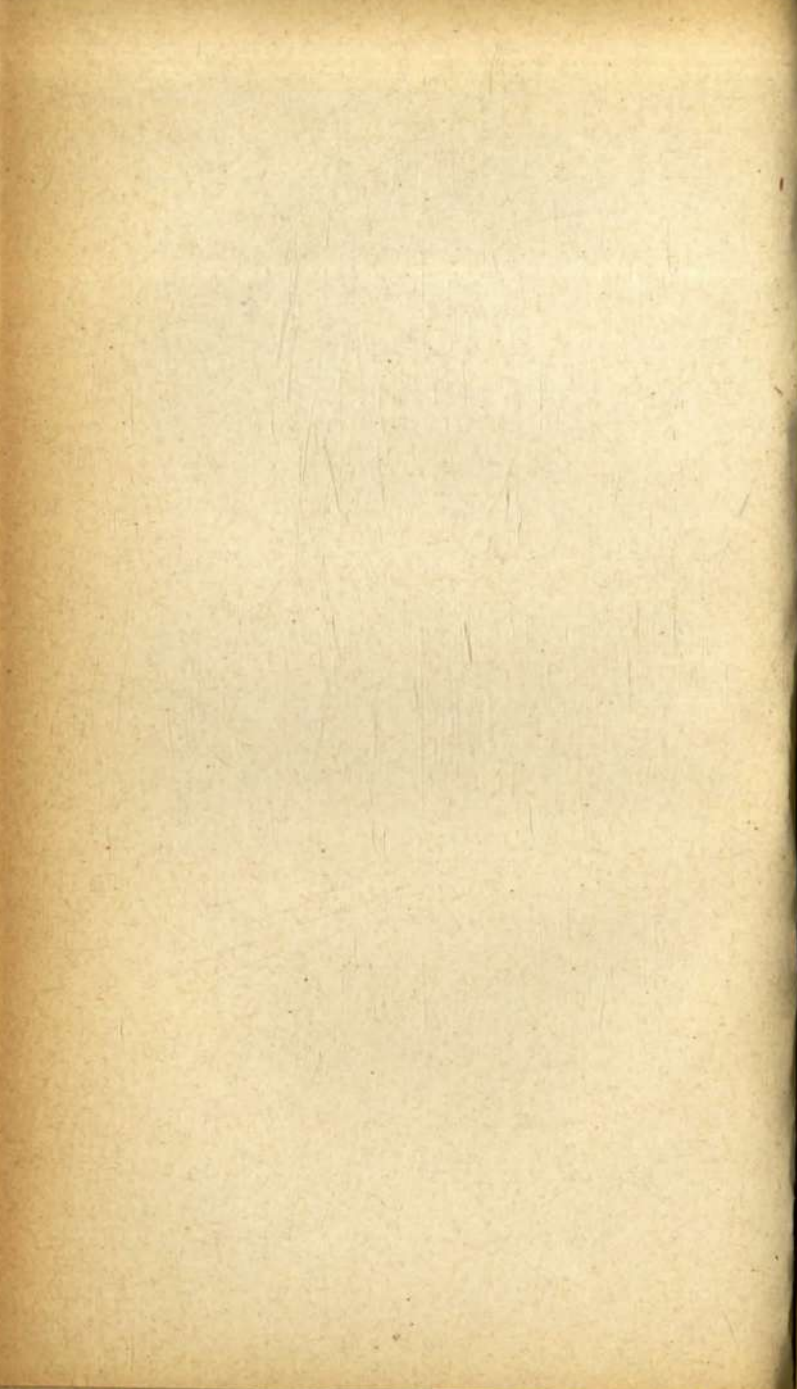
---

(1) Léon-Séché, *Étude suivie du Pamphlet de Volney « La sentinelle du peuple »*. Documents inédits, Paris, Librairie historiques des provinces, 1899.

particolari notizie biografiche. Noi non possiamo rifare qui il lavoro altrui. Tutt'al più, per comodità del lettore, riportiamo qualche dato cronologico.

Nel 1764 entrò nel collegio di Annecis. Nel 1769 ne uscì per entrare in quello d'Angers. Vi si impartiva un'educazione abbastanza dura. Nel 1774 partì per Parigi, ove seguì i corsi di medicina per tre anni. Nel 1781, datosi agli studi filologici, pubblicò la sua « Memoria sulla cronologia d'Erodoto » che gli aperse il salotto di Madame Helvétius e gli guadagnò l'amicizia del barone d'Holbach e di Franklin.

Nel 1782 se ne tornò al paese per prepararsi con ogni sorta di esercizî fisici al suo gran viaggio in Egitto e in Siria; partì nel 1783; si fermò otto mesi in un convento copto, in mezzo alle montagne del Libano, per impararvi l'Arabo, che doveva permettergli di addentrarsi nel paese. Ritornò nel 1786 e pubblicò il suo « Viaggio in Egitto e in Siria » che ebbe un considerevole successo. Nel 1788 a Rennes pubblica la « Sentinella del Popolo », ed è nominato direttore generale dell'agricoltura e del commercio in Corsica. Nel 1789 è eletto deputato agli Stati generali. Nel 1791 pubblica « Les Ruines » o meditazione sulle rivoluzioni degli imperi — libro pieno di declamazioni. Nel 1792 si ritira in Corsica, vi acquista « La Confina » presso Aiaccio, podere ch'egli chiamava le sue Piccole Indie, ma non vi può rimanere. Nello stesso anno pubblica « Il catechismo del cittadino francese » che noi esamineremo. Dopo il 93 non esita a bollare i giacobini. È arrestato come « realista » e non ricupera la libertà che il 9 termidoro. Nel 1795 è nominato professore di storia alla Scuola Normale e dopo la soppressione di qnesta scuola, parte per l'America, ove è bene accolto da Washington. Ritorna

in Francia e pubblica un lavoro sugli Stati-uniti. Nel 1799 è fatto senatore; nel 1804 rassegna l'ufficio; ma le sue dimissioni non sono accettate. Creato conte, si ritira a Caudé, nell'Anjou, e vi attende ai suoi lavori filologici, che vien pubblicando dal 1805 al 1814. Nel 1815 è nominato pari di Francia da Luigi XVIII. Tre giorni prima di morire, nel 1820, lasciava all'Istituto una somma di 24.000 franchi per fondare il premio che porta tuttodì il suo nome.

I.

Intento e carattere del presente lavoro.

Non è mio intento, nell'esaminare l'opera morale del Volney, di fare precisamente un lavoro storico; la traccia del quale, per me, sarebbe press'a poco questa: mettere in relazione la filosofia morale del Volney colla filosofia morale precedente e contemporanea, segnatamente col sistema di Helvetius e con quello del barone D'Holbach e con tutto il pensiero della filosofia francese del secolo XVIII; vedere, per quanto è possibile, quale e quanta parte del suo pensiero dipende da quello e quale è frutto invece della sua propria meditazione, dei suoi studi o dei suoi viaggi; classificare infine e valutare l'opera sua, se degna di entrare nella storia del pensiero. Ma molto probabilmente dopo aver compiuto tutto questo lavoro, non lieve nè facile, non si arriverebbe ad altro che a misurarne tutta la desolante inanità; giacchè, per quanto il concetto della storia sia notevolmente mutato dall'antico, e si sappia oggidì meglio valutare la importanza dei « minori », degli oscuri, dei dimenticati, tuttavia non credo che valga proprio la pena di tentare l'« esumazione » del Volney.

No; il mio intento è un altro. Quella del Volney è un'opera popolare; anzi addirittura un catechismo di morale; ora mi è sempre parso singolarmente degno di studio e pieno d'attrazione il problema di vedere *come* una determinata teoria si presta e si adatta a divenire popolare; non tutte del resto possono reggere a questa, ch'io direi, la vera prova del fuoco del pensiero. Ho sempre avuto una particolare ripugnanza per tutto ciò che non si può spiegare chiaramente, che non può riuscire persuasivo, se non di sorpresa, assai più per la stanchezza e la confusione in cui getta lo spirito, anzichè per la luce di cui lo irraggia. Questo almeno per ciò che riguarda le discipline morali, dove è giudice, in fin dei conti, la coscienza d'ognuno, quel buon senso « che fu già caposcuola », da non confondere tuttavia con quel consentimento universale, di cui s'è realmente troppo abusato in filosofia. In altre discipline, ad es. in quelle matematiche e fisiche, e in altre parti della stessa filosofia, le cose procedono diversamente. Ci vuole una certa iniziazione delle menti, si procede per convenzioni, per formole, con un linguaggio che bisogna imparare e applicare. Con ciò non voglio già dire che non esista un linguaggio tecnico anche nelle discipline morali. Ma, mentre in quell'altre discipline si tratta di « enti » che conviene imparare a definire e a conoscere, in queste è sempre questione, in fondo, di fenomeni e fatti che sono in noi e che tutti conosciamo, benchè non ne conosciamo sempre ed esattamente i rapporti. Onde ognuno può e deve essere messo in grado di riconoscere di quali fenomeni si intende parlare e di riscontrare con la sua propria esperienza morale se quello che gli si dice è o non è vero; non mi pare ci sia ragione di confonderlo con un linguaggio che non

può intendere, e sono parecchie invece le ragioni di appellarsi al suo buon senso, alla sua esperienza, ogni qualvolta si possa. L'atteggiamento di Socrate, insomma, mi sembra ancora oggigiorno possibile: a più d'un pensatore morale sarebbe il caso, anche oggidì, di farsi innanzi umilmente con dire: « Non capisco, spiegami meglio che cosa vuoi dire ». E a questa prova chissà quante iperboree dottrine cadrebbero!

Intanto vediamo se ci regge quella del Volney.

II.

La definizione della legge naturale.

La morale del Volney è particolarmente contenuta nell'operetta da lui intitolata: *La loi naturelle ou Catéchisme du citoyen français*, nè il titolo deve trarre in inganno il lettore, poichè, avendo, come dice l'autore, il popolo francese già adottata questa legge (pagina 355) (1), non si tratta qui d'un codice nazionale ma veramente universale di moralità.

Il libro non contiene più di 12 capitoli, che esaminerò minutamente, giacchè sotto l'aspetto in cui mi son proposto di guardarli, mi pare ne valgano proprio la pena.

Il primo, che porta il titolo: « Della legge naturale », comincia subito colla domanda: « Che cos'è la legge naturale? » e colla corrispondente

(1) Cito l'edizione che posseggo: *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires; augmentée du Cathéchisme du citoyen français*. Paris, Courcier, 1808.

Definizione: — « È l'ordine regolare e costante dei fatti, per mezzo del quale Dio regge l'universo; ordine che la sua sapienza presenta ai sensi ed alla ragione degli uomini, per servire alle loro azioni di regola eguale e comune e per guidarli, senza distinzione di paesi e di setta, verso la perfezione e la felicità ».

Per carità, non siate troppo corrivi a giudicare da queste poche parole e a condannare il Volney e me, e non buttate senz'altro il libro in un canto. Ricordate quel che accadde all'Alfieri col *Galateo* di Monsignor Della Casa. Se quel libro ha il torto di cominciare con quel famoso « Conciossiacosachè » contiene però in seguito, così belle e importanti verità, che ci inducono alla pazienza: di quelle verità che, come mi sono sforzato anch'io di far vedere (1), hanno spesso una « portata », mi si passi la parola, che oltrepassa il modesto campo di ricerca in cui s'è messo l'autore e, senza uso di grossi paroloni, hanno più valore filosofico che non tanti libri classici di filosofia. Qui la colpa non è tutta del Volney. Provatevi un po' voi a definire la legge naturale?

Ed ora potremo anche dire che la definizione del Volney è un vero guazzabuglio, ed ammettere che ciò avviene *in gran parte* per colpa sua.

Che cos'è quest'« ordine » che dovrebbe essere, per parlare il linguaggio della logica, il « genere prossimo », sotto di cui l'autore verrebbe a ridurre il concetto di legge? Giacchè una delle due: o quest'*ordine* è qualche cosa di più largo della legge, per modo che la legge sia *un ordine*, di cui si diranno poi le note specifiche; o,

---

(1) Cfr. il mio saggio *Tra il Galateo e la Morale* in *Rivista d'Italia*, 1900.

se pure non è qualcosa di inferiore che vuol essere subordinato anzichè sovraordinato al concetto di legge, è la *legge stessa* senz'altro. E allora perchè non dire: ciò che noi chiamiamo legge naturale è *la legge* con cui Dio regge l'universo, e cioè più brevemente la legge di Dio? Ma era questo che voleva dire il Volney? Pare che egli la intenda nel primo modo: poichè sente il bisogno di aggiungere talune note caratteristiche di quest'ordine, ch'egli chiama infatti « regolare e costante ». Veramente un « ordine irregolare e incostante » sarebbe un po' difficile concepirlo, giacchè verrebbe a dire un « ordine disordinato ». Il concetto di *regola* del resto non è punto più chiaro, più noto e più facile di quello di *ordine* o di *legge*. Onde noi abbiamo qui realmenle *tre parole* invece di *una* da spiegare.

Ma l'autore aggiunge: « dei fatti ». Invertiamo per un momento i termini della sua proposizione, per averla intera e compiuta sotto gli occhi. Ne risulta che « Dio » secondo lui « regge il mondo coll'ordine regolare e costante dei fatti ». Di quali fatti? Di tutti no, perchè se tutto ciò che accade fosse « regolare e costante », fosse cioè « ordinato da Dio », non ci sarebbe più moralità. E di quali? Nè è questa la sola incognita nella definizione che abbiamo sott'occhio.

« Ordine » — soggiunge l'autore con un giro di frase, che, se è difettoso stilisticamente, è pure, novantanove volte su cento, segno evidente di una imperfezione di ragionamento, di una certa manchevolezza nelle idee — « che la sua sapienza presenta ai sensi ed alla ragione degli uomini.... ». Ogni parola, si vede, è qui pesata dall'autore; e non abbiam torto di fermarvici. Ammette adunque: 1° la *sapienza*

Divina; 2° una specie di rivelazione, per quanto naturale; 3° inoltre si premunisce contro l'accusa di sensista, perchè scrive « ai sensi ed alla ragione ». — E continua:.... « per servire alle loro azioni di *regola eguale e comune* e per guidarli, senza distinzione di paesi e di setta, verso la perfezione e la felicità ». Tante parole, altrettante incognite! Non ci meraviglieremo che « l'ordine regolare » debba servire « di regola »; e noteremo con piacere che l'autore si sforza di fondare sulla legge naturale, come il Wollaston, come il Cumberland e tanti altri, una regola di morale uguale e comune, per tutti i buoni, senza distinzione di confessione o di setta. Il tentativo è nobile, e s'origina per solito da un generoso sentimento, il desiderio di conciliare l'amore del bene e l'amor del prossimo, la religione del divino e quella dell'umanità o la filantropia. Ma ci riesce? Ad ogni modo, in questa prima definizione, non manca nemmeno un cenno al fine — la questione del fine è tutto, si può dire, in morale — che è per lui come per molti « la perfezione e la felicità ».

Ma che cosa sono? L'idea di « perfezione » presuppone quella di bontà graduale; e che cosa saranno il bene e la virtù? Questo l'autore fin qui non ce l'ha detto. In quanto alla « felicità », non è sempre in relazione diretta con la perfezione; onde a quale delle due, in caso di dubbio, ci atterremo?

III.

La metafisica del Volney.

Egli non ci ha definito niente; eppure in queste poche righe ecco tutta una metafisica, che sta insieme come Dio vuole, e di cui, ecco, ripeto, i capisaldi:

1° l'esistenza di un Dio che regge l'universo;

2° la sapienza (ossia la provvidenza) divina; e persino una specie di Rivelazione naturale, mediante la quale gli uomini sono per lo meno indifferentemente capaci di conoscere la verità e la legge, o di discernere, per parlare il suo linguaggio, « l'ordine regolare e costante dei fatti, » — è necessario supporlo — « dall'irregolare e incostante »;

3° la *finalità* morale, ossia la perfezione e la felicità.

Il che basterebbe, se non altro, a correggere gli errori che libri elementari ripetono intorno a lui. Egli non è dunque un « ateo », nè un « irreligioso », nè un « sensista », nè un « materialista grossolano », a rigor di termini. In Dio ripone il principio della morale e da Dio riconosce un fine all'universo, che è la felicità e la perfezione degli uomini.

Senonchè queste idee stanno come a prestito nel suo sistema. La sua dottrina effettiva non ne è punto, come dovrebbe essere, una *deduzione*; egli è molto genericamente deista, e nella sua morale, come vedremo, non mostra ricordarsi guari della sua metafisica. La sua è una morale, come quella di Hél-

vetius, interessata, utilitaria, anzi egoistica. Nè vi è più nulla di mistico. Il principio che vi impera è l'ammaestramento dei fatti, quello che risulta dalle naturali conseguenze della nostra condotta (il principio che ricorre nella pedagogia dello Spencer).

Ma se si considerano come naturali e vere anche quelle che derivano dalle infrazioni alle leggi scritte e artificiali degli uomini, come è ben ragionevole di fare, ne viene che nella sua legge naturale son comprese (e difatti lo sono, come vedremo) anche le leggi artificiali, ed essendo quella, per la sua metafisica, di *origine divina*, queste parimenti, anche a suo dispetto, lo dovranno essere. Chi gli avrebbe detto che sotto alla sua popolare e rivoluzionaria opera di propaganda si celava nientemeno che una simile contraddizione? Egli che era partito dall'idea di negare autorità alle rivelazioni particolari finiva coll'ammettere, implicitamente, una rivelazione naturale, che doveva per forza abbracciarle tutte.

Nè è la sola contraddizione. Qui pone come fine anche la felicità; ma non va innanzi molto, che la rinnega, come vedremo (pag. 558).

Diremo noi perciò ch'egli non sia sincero? ch'egli scriva così più per opportunità, che per convinzione? che nel dettare un libro popolare, abbia sentito il bisogno di venire a un compromesso, al celebre compromesso di Robespierre?

Io, forse a torto, mi ostino a crederlo sincero. Una vera fede, pare a me, lo anima a scrivere; nonostante tutta la sua enfasi, anzi appunto per la sua enfasi, egli rivela un temperamento di apostolo. Ma qual'è la sua fede? Questa che si contiene nelle seguenti affermazioni: vi è una legge (diciamola, con lui, naturale) che regge l'universo; vi è in altre parole

una morale; gli uomini hanno un fine, rispetto al quale si possono distinguere le azioni loro in buone e cattive; non sarà facile determinarla questa legge, ma c'è; e se c'è, essa dev'essere unica e per questo eguale per tutti, senza distinzione di sette e di paesi; anzi per questo essa è la base di tutte le altre leggi scritte o non scritte, che perciò hanno tutte *qualche cosa* di buono e di *ispirato* (ecco intanto come si risolve la contraddizione di prima); è assoluta, mentre le altre sono relative; divina, mentre le altre sono *umane*; eterna, mentre le altre sono temporanee e passeggere..... precisamente come verrà dicendo lo stesso Volney in seguito, enumerando sin *dieci caratteri* della legge naturale. Insomma essa sola è *la legge*, mentre le altre non sono vere leggi, e non hanno veramente diritto a questo nome, se non in quanto *traducono*, per così dire, in termini umani, cioè temporanei e relativi, quella eterna legge; e *in quella misura* soltanto, in cui lo fanno. Essa è perciò la legge naturale, in quanto si distingue da ciò che hanno di artificiale, di falso e di illegittimo le leggi scritte; ch' egli vorrebbe solo attaccare in quanto *non sono* l'espressione di quella.

Se proprio avesse inteso di dir questo il Volney, egli non sarebbe poi quel rivoluzionario che si crede. Qui non si contrappone la natura allo spirito o a Dio; qui anzi naturale è sinonimo di universale, di eterno, anzi di divino; e l'ordine naturale viene così a comprendere ogni cosa, l'ordine naturale propriamente detto e quello morale ancora. Molti filosofi, e non tra i meno scrupolosi, sarebbero disposti ad accettare una simile veduta, anzi l'accettano senz'altro. E non credo che neppure il cattolico rifiuti di riconoscere una certa virtù e una moralità naturali, frutto

di quella naturale rivelazione. Il Volney sarebbe adunque solo rivoluzionario in questo: che respinge ogni rivelazione che non sia la naturale « eguale e comune a tutti » — ogni altra fede che non sia il suo generico deismo, ogni altra legge all'infuori di quella naturale.

E, se così fosse, si potrebbero anche conciliare, come s'è già visto di passaggio, le notate contraddizioni. Egli combatte le leggi scritte e rivelate *solo in quanto* egli non crede siano sempre l'espressione di quella legge. Parla in due maniere diverse della perfezione e della felicità; ma, si potrebbe dire, nell'una intende parlare della felicità e della perfezione vera, che ha in Dio radice, e che è il premio di chi segue la vera legge naturale; e nell'altra della felicità e della perfezione come la concepiscono gli uomini quando si ingannano sui fini della natura.

Fermiamoci a questo, ch'egli in fondo, non fosse che a parole, non fosse che nella sua metafisica, ripone la morale in Dio e concepisce quindi la legge morale come la legge di Dio.

Tanto valeva adunque rinunziare ad ogni definizione; giacchè, come tale la legge non si può definire. Il tentar di farlo sarebbe come provarsi a definire l'uno o l'assoluto. Il concetto di *legge* acquista una tale vastità, che noi non riusciamo a concepirne un altro più vasto cui subordinarlo, e non possiamo più definirlo.

In questa parte il Volney, o sinceramente o per opportunismo, pone una relazione che a molti sembrerà vera. Da molti si dice infatti che il concetto di legge morale e il concetto di Dio sono intimamente legati, così che se l'uno cade, si nega l'altro e viceversa; e che perciò l'idea assoluta della legge

o la si accetta o la si respinge, come un postulato della morale.

Negando infatti un ordine oggettivo, una legge, per quanto non estranea, nè disadatta alla nostra volontà e ai nostri bisogni, a quella e a questi però preesistente e da essi indipendente, perchè essi piuttosto dipendono da lei, — non rimane altra regola di condotta che la scelta individuale. La quale varia a seconda di infinite circostanze, e sopratutto a seconda degli umori e dei gusti degli individui. Imporre altrui una determinata scelta non è più possibile neppure in nome del vantaggio collettivo; ognuno crederà di poterlo concepire a suo modo; e poichè in tal caso sono i bisogni che creano la morale, non è più possibile distinguere quali bisogni si possano soddisfare e quali non si debbano appagare; e vi saranno allora tante morali quanti sono i bisogni, gli interessi, i fini più e meno confessabili, così degli individui come delle caste. Perchè i bisogni stessi si possano classificare in legittimi e illegittimi, leciti e proibiti, morali o doverosi da una parte e immorali o contrari al dovere, dall'altra, è forza poterli subordinare a un ideale morale, che certo potremo ricavare dalla natura delle cose, ma che si suppone non possa essere arbitrario, e, se arbitrario non ha da essere, dovrà conformarsi ad una legge oggettiva. Ma il supporre che nel mondo vi sia una tal legge, e che una tal legge possa essere morale, cioè volere il trionfo di quello che noi sentiamo e crediamo essere il bene — (il lettore accorto vede che ci aggiriamo in un circolo vizioso) — gli è precisamente come ammettere la finalità della natura, il che ci porta insensibilmente a ritenere che nella natura ci possa pur essere qualchecosa di divino. L'ottimista, il quale non può cre-

dere ad un definitivo trionfo del male sul bene, che vede così nell'ordine naturale come nel morale la vittoria della vita sulla morte, della produzione sulla distruzione, e un progresso graduale, per quanto lento, e incostante, verso un ideale, non ben noto, di perfezione e di felicità — non mai raggiunto, nè forse possibile a raggiungere — non è, non può essere del tutto ateo. Anche quando scosta da sè un simile problema, e non lo risolve o crede di risolverlo negativamente, egli in fondo si comporta come se l'avesse positivamente risolto. Egli ha una fede. Non è scettico, non è un pessimista, non è un *nullista* (1).

Ma noi dobbiamo ora tornare al Volney.

IV.

Varî sensi della parola "*Natura*".

Egli del resto è così poco convinto d'aver data una lucida definizione della legge, che la seconda domanda del suo catechismo suona: « Definitemi chiaramente la legge ». Ed eccolo che vi si riprova ricorrendo

(1) In altre parole, le *regole* che noi ci imponiamo sono tutte relative al fine pel quale siamo indotti a concepirle e a seguirle; ma perchè si possa concepire una regola universale ed assoluta, conviene supporre che si conosca un *fine* superiore, anzi supremo, che non possiamo più dire d'avere noi creato, ma che crediamo, a torto o a ragione, di poter desumere dalla natura delle cose, e che accettiamo o respingiamo, senz'altro. Credere che questo fine possa esistere, anche senza sapere quale possa essere, è già un ottimismo. Negarlo è gettare ogni cosa nel buio, nel caos.

questa volta all'etimologia (1), ma poi conclude: « La « legge si definisce un ordine o un divieto d'agire, « con clausola espressa d'una pena annessa all'infra- « zione, o d'una ricompensa annessa all'osservazione « di quest'ordine ». Ed eccoci portati in tutt' altro campo di idee! Eccoci dinanzi ad un altro senso tutto nuovo della parola *ordine*; è questo ancora l'ordine regolare e costante dei fatti? è questa la legge naturale, quella che pareva la legge dei fenomeni della natura? « Forsechè esistono in natura di tali ordini? » Questa volta egli stesso se lo domanda. Ma ora soltanto gli viene il dubbio che la parola *natura* non sia tra le più chiare e distingue tre diversi sensi in cui noi impieghiamo questa parola:

1. Col primo — dice egli — designiamo l'universo, il *mondo materiale*.

In questo primo senso diciamo: *la beltà, la ricchezza della natura*, vale a dire gli oggetti del cielo e della terra offerti ai nostri sguardi.

2. Col secondo designiamo la *potenza* che anima, che muove l'universo, considerandola come un essere distinto, come l'anima sta al corpo; e in questo secondo senso diciamo: le intenzioni della natura, i segreti incomprensibili della natura.

3. Finalmente col terzo senso designiamo le *operazioni parziali* di questa potenza in ciascun essere o in ciascuna classe d'esseri: e in questo terzo senso si dice: che enigma la *natura* dell'uomo! ogni essere agisce secondo la sua *natura*.

---

(1) La parola legge, presa letteralmente, significa lettura dal latino *lex lectio*. *Al-coran* significa parimenti la lettura, e non è che una traduzione letterale della parola legge (V.).

« Ora, siccome le azioni di ciaschedun essere o
« di ciascuna specie di esseri sono sottoposte a regole
« costanti e generali, che non possono essere infrante
« senza che l'ordine generale o particolare sia inver-
« tito o turbato, si dà *a queste regole d'azioni e di*
« *movimenti* il nome di leggi naturali o di leggi
« della natura ».

In quale di questi varî sensi assume egli adunque la parola? Beato chi ci vede chiaro!

1° Quando noi diciamo la bellezza o la ricchezza della natura, noi intendiamo, è vero? l'universo corporeo, il mondo materiale, cioè quanto esiste, quanto cade sotto i nostri sensi. In questo senso tutto ciò che esiste, pel solo fatto che esiste, che è in natura, si può dire *naturale.* Che legge morale si può ricavare dalla natura fisica, il cui precipuo carattere è per l'appunto la sua solenne indifferenza; quella indifferenza che cagionava al Leopardi tanto dolore?

2° Ora tutto ciò che esiste e che è in natura, ha pur da esistere per una *ragione*; ora questa sua *ragione d'essere* è una regola, nè più nè meno che le altre, è una *legge naturale* anch'essa. In questo senso si potrebbe dunque dire che *tutto è parimenti voluto dalla natura.* E se noi stacchiamo dall'universo la *potenza* che lo anima e lo muove, o, che fa lo stesso, se noi consideriamo non più la sola *apparenza sensibile*, come un *effetto*, ma la potenza, la causa stessa che lo producono, noi non potremo in questa meglio che in quella procedere ad alcuna distinzione. Tutto ci apparirà egualmente naturale e costante, necessario e regolare; nulla potendo, di ciò che è in natura, non essere naturale!

Che se noi vogliamo mantenere la distinzione e scoprire, in ogni cosa che ci riguarda, quali sono le

vere intenzioni ossia i veri fini della natura a differenza di ciò che non può essere intenzionale e finale; se noi vogliamo poter parlare di ordini trasgrediti, e di regole infrante, il che vuol dire in ultima analisi della duplice possibilità che le cose avvengano o non avvengano secondo quelle intenzioni; ci è giuocoforza ammettere a spiegazione del contrasto un mondo materiale e un mondo morale, una natura cieca ed una veggente.

E il buon Volney non s'è accorto che la natura veggente è Dio, e che col suo naturalismo siamo alle prese colle stesse difficoltà dello spiritualismo. Oh quali sono le intenzioni della natura, quale è il fine posto da Dio alle singole creature, all'umanità? dove termina l'opera della natura cieca, la reazione degli *effetti* sulle stesse cause operanti, e donde si inizia il movimento causale, la volontà creatrice?

3° Così parimenti, se vogliamo accettare l'idea che ogni essere od ogni classe di esseri abbia ad avere una sua particolare *natura*, non bisogna che noi consideriamo come *suoi proprî*, cioè proprî della sua particolare natura, tutti gli atti che compirà. La sua natura non è la somma dei suoi movimenti o delle sue azioni. Ma la sua natura è solo quella che gli è stata imposta da madre natura, dalla gran veggente, da Dio. Quella sola è la sua *formola*, la sua *legge*, l'*ordine* cui obbedisce, l'*idea* che incarna. Quando non si voglia intendere la cosa così, ogni essere, comunque agisca, agisce sempre secondo la sua natura; dappoichè così agisce, vuol dire che così è, che così deve agire. E come si può più parlare di regole infrante, di ordine invertito o turbato?

Ora in quali di questi varî sensi intendeva propriamente il Volney di parlare di leggi naturali?

Stando alle ultime parole pare che intenda la cosa come l'intende la scienza; le leggi naturali non sono per lui che quei rapporti costanti che la scienza verifica tra i fatti e si sforza di formolare esattamente.

Ma la discussione è oziosa, poichè ce ne reca degli esempi.

V.

Gli esempi del Volney.

« È una legge della natura che il sole rischiari successivamente la superficie del globo terrestre; — che la sua presenza vi ecciti la luce e il calore; — che il calore agendo sull'acqua formi dei vapori; — che questi vapori sollevati in nuvole nelle regioni aeree vi si risolvano in piogge o in nevi, che rinnovano incessantemente le acque delle sorgenti e dei fiumi.

« È una legge di natura.... » — ma ho proprio da continuare? lo faccio per uno scrupolo di coscienza — « che l'acqua coli dall'alto al basso; ch'essa cerchi il suo livello; ch'essa sia più pesante dell'aria; che tutti i corpi tendano verso la terra; che la fiamma s'elevi verso i cieli; ch'essa disorganizzi i vegetali e gli animali; che l'aria sia necessaria alla vita di certi animali; che in certe circostanze l'acqua li soffochi e li uccida; che certi succhi di piante, certi minerali attacchino i loro organi, distruggano la loro vita e così d'una folla d'altri fatti ».

Avrebbe dovuto dire: di tutti! Giacchè ogni fatto,

in questo senso, cade sotto una qualche legge, e tutto è nell'universo, sotto questo aspetto, perfettamente giustificato, e l'ordine e il disordine, il regolare e l'irregolare, il bene ed il male non vi sussistono se non relativamente ai particolari fini d'ogni essere che ne fa parte. Onde a tutta prima non si capisce proprio perchè egli abbia mai a scalmanarsi. A che prò predicare mai una morale simile? La morale naturale, intesa a questa maniera, non è nessunissima morale. Ognuno operando potrà sempre dire di operare secondo una qualche legge di natura; e qualsiasi azione cade realmente sotto un qualche ordine, è sempre il frutto di qualche azione o reazione naturale. Tutto ciò che avviene in natura vi avviene per una legge di natura! Il Volney non s'è accorto che in questa esemplificazione non c'era modo di fermarsi; e che la cosa si prestava alla canzonatura.

È una legge naturale che si nasca e che si muoia, la conservazione e la distruzione; l'evoluzione e l'involuzione; l'incremento e la degenerazione; è legge che la natura crei e che la natura spezzi le sue forme, che componga le leggi e poi le infranga; è legge il bene, è legge il male, l'ordine e il disordine, la regola e l'eccezione.....

I quali tutti non sono per l'appunto che altrettanti termini correlativi!... È legge di natura anche l'adattamento; è legge di natura la variazione; e variano col tempo le *nature stesse* degli esseri, col variar dell'ambiente, e delle funzioni e degli organi loro. Ma il Volney non pensa, nè forse poteva al suo tempo pensare tutto ciò, e conclude:

« Ora, poichè tutti questi fatti e i loro simili « (non sono dunque tutti?) sono immutabili, costanti,

« regolari, ne risultano per l'uomo altrettanti veri
« *ordini* di uniformarvisi, con la clausola espressa
« d'una pena annessa alla loro infrazione, o d'un
« benessere annesso alla loro osservazione. Di ma-
« niera che se l'uomo pretende veder chiaro nelle
« tenebre, s'egli contrasta al cammino delle stagioni,
« all'azione degli elementi, s'egli pretende vivere
« nell'acqua senza annegarvisi, toccar la fiamma
« senza scottarsi, privarsi dell'aria senza soffocare,
« bere dei veleni senza distruggersi, egli riceve da
« ognuna di queste infrazioni alle leggi della natura
« una punizione corporale e proporzionata alla sua
« colpa; mentre al contrario s'egli osserva e pra-
« tica ciascuna di queste leggi nei rapporti esatti e
« regolari ch'esse hanno con lui (che cosa è questa
« novità?) egli conserva la sua esistenza e la rende
« tanto felice quanto può essere;.... » e per ora fer-
miamoci lì, che ce n'è abbastanza.

Noi dovremo infatti discutere partitamente i seguenti punti:

1° della immutabilità maggiore o minore dei fatti;

2° della giustizia naturale, se vi sia e qual sia;

3° della morale che si può ricavare dalle naturali conseguenze del nostro operato;

4° se dalle leggi naturali si possa ricavare l'unità della legge morale.

VI.

Della pretesa immutabilità dei fatti di natura, come si debba intendere.

Dov'è in natura la regola certa e costante? Le leggi di natura sono molte e varie, nè le si possono facilmente ridurre in ordini e gruppi determinati; ogni regola poi è piena di eccezioni, o per lo meno ogni gruppo si scompone in altri gruppi minori, finchè si discende alle idiosincrasie individuali. Al cervello infantile può sembrar « regolare » che i pesci nuotino e che volino gli uccelli; e vi sono invece degli uccelli che nuotano e dei pesci volanti. Perchè la più parte dei pesci son simmetrici nella disposizione dei loro organi, e nuotano colla pinna dorsale volta all' insù, può parere a taluno strano, cioè eccezionale ed irregolare, che la soglia abbia tutti i due occhi da una parte, sia più scura da uno dei fianchi che dall'altro e nuoti su uno dei lati in fondo al mare. Oltre all'infinita varietà di tipi e di famiglie, vi sono poi i cosiddetti « mostri di natura ». Come possiamo ricavare da essa una regola per agire?

I fatti che il Volney cita non sono in realtà così immutabili, costanti e regolari come egli mostra di credere; o, per dire più esattamente, anche nei fatti della natura corporea non intervengono già sempre le stesse leggi. In altri termini, le leggi, i voleri, diciamo così, le esigenze, le necessità, gli ordini, i

bisogni della natura sono tanti che si intrecciano e si intralciano. Ora si sommano, ora si elidono a vicenda; ora si combattono ed ora si conciliano. Per conseguenza gli *ordini* che ne dipendono sono ben lungi dall'essere così chiari ed espliciti, come al Volney han potuto sembrare; e perciò ancora le conseguenze della trasgressione non sono sempre le stesse; e sopratutto questi ordini non sono mai assoluti, ma condizionati.

L'uomo può vedere anche nelle tenebre — per attenersi agli esempi suoi — se munito, poniamo, d'una buona lampada a riflettore, e in tal caso può impunemente infrangere una legge di natura; — concedo che l'uomo non è un animale acquatico, ma i monelli della nostra riviera diguazzano nell'acqua come nel loro naturale elemento, e i palombari scendono tranquillamente nelle profondità del mare. — Il fuoco brucia; ma vestiti d'amianto potremmo passeggiare tra le fiamme, o per lo meno con un guanto di tal materia potremmo scimiottare Muzio Scevola! E se proprio non possiamo far a meno dell'aria, ci siamo bensì avvezzati ai veleni, fin dal tempo di Mitridate, che, stando alla tradizione, si sarebbe potuto proclamare il primo inventore della cura arsenicale!

Nè mi sembra più felice il Volney quando accenna alla impossibilità di contrastare al cammino delle stagioni, all'azione degli elementi. Vi sono uomini che fanno in pieno inverno il bagno all' aria aperta, e altri che, impellicciati fino agli orecchi, s'ammalano di polmonite.

Una buona parte del nostro progresso consiste anzi nella nostra capacità di contrastare alla natura, ben s'intende, servendola per un qualche verso. Certo la vaporiera, la bicicletta e l'automobile non si sono

costrutti senza obbedire a certe leggi meccaniche della natura, ma intanto contrastano in questo all'ordine di natura, che ci rendono capaci d'una velocità non naturale.

L'autore reca parecchi esempi di leggi naturali; ma non poteva certo citarle tutte. Queste leggi sono innumerevoli. Una di esse è appunto quella d'adattamento. Cosicchè se ad esempio un dato clima è proprio d'una data specie vegetale, non è mica detto che non si possa acclimatarla altrove. E non avrebbe dovuto scordarlo giusto il Volney, che fu egli stesso coltivatore appassionato di piante esotiche, come si apprende dalla sua vita.

Con ciò sicuramente non si vuol mica dire che si possa rompere l'*ordine di natura*; in alcuni casi non lo si può affatto. Nessuno, senza operare miracoli, può, ad esempio, ingannare la morte. E in alcuni altri non lo si può impunemente. Ma la frase « rompere o invertire l'ordine di natura » è sempre relativa a un dato ordine. Ora noi possiamo benissimo non romperlo, ma sostituirvene un altro. Così se il negoziante invece di vino d'uva mi vende dell'acqua del Sangone, abilmente colorata, non infrange con ciò menomamente la regola generale « che il vino vero si fa coll'uva ». Se Montgolfier riuscì a sollevarsi nell'aria col suo aereostato, non contravvenne perciò alla legge fisica della caduta dei gravi, ma obbedì anzi a quella che i corpi più leggeri dell'aria vi rimangono sospesi.

Il lettore può a suo piacimento moltiplicare gli esempi.

Mi pare facile provare che, senza infrangere l'ordine di natura, noi possiamo — impunemente — e ciò pur troppo così nel bene, come nel male — deviare

a tempo certe forze, chiudere certi sbocchi, aprirne certi altri, e, in molte cose almeno, ottenere ciò che vogliamo. È quello che da secoli vengono facendo — in fin di bene — l'igiene e la medicina, l'educazione e la tecnica, e quante arti cioè mirano a renderci per quanto è possibile migliore o men trista la vita.

Ma è ancora lo stesso che, per fini ben diversi, vengono facendo da secoli, per conto loro, tutti gli astuti che impunemente godono, s'arricchiscono, soddisfano i loro vizî, sfogano le loro passioni — non di rado impunemente.

VII.

Della giustizia naturale, se vi sia e qual sia.

A rigor di termini adunque non si può nemmeno parlare di *trasgressioni* alle leggi della natura; alla natura convien *servire* per esserne *serviti*, sempre. Ma anche intendendo la parola in un senso tutto speciale, nell'unico senso in cui si può ragionevolmente usarne, non ogni trasgressione alle leggi della natura vorrà essere interpretata come una *colpa morale*, degna di castigo. Ciò che è colpa per un verso può essere merito per un altro; e la trasgressione di un ordine può essere necessaria all'attuazione di un altro ordine.

Cosicchè, se altri ad es. inverte *in ciò* l'ordine di natura, che vive di notte e che dorme di giorno, trasgredisce certamente un precetto dell'igiene; dal viso pallido ed emaciato, dagli occhi pesti e da tant'altri segni esteriori noi comprenderemo subito che la natura

se ne vendica. Ma, pur prescindendo dal caso in cui egli finisca per adattarsi a questo genere di vita, come altri s'adatta al caldo o al freddo, all'umido od al secco, al chiuso od all'aperto, ciò vuol forse dire necessariamente ch'egli trasgredisca anche un precetto morale? Il buon Volney era medico e tutto vedeva attraverso agli occhiali della medicina. Ora io non nego che i precetti dell'ig ene faccian parte della morale, ma quando si parla dal punto di vista dell'etica e non da quello dell'igiene, devono essere subordinati alle regole morali. E nessuno di noi certamente oserebbe muoverne rimprovero morale a chi fosse costretto a menare una tal vita per ragioni di mestiere, per dovere, per sostenere sè e la famiglia. Solo in un caso noi rimproveriamo altrui dal punto di vista della morale di trascurare i suoi doveri igienici; quando possiamo credere che egli colla sua negligenza attenti in certo modo alla sua vita e venga così meno, benchè involontariamente, ad uno dei suoi primi *doveri*, quello della sua propria conservazione, od indirettamente ai suoi doveri verso gli altri. Che se viene a mancare questa premessa etica, non è più quistione di morale, ma di convenienza e di interesse, di salute e di medicina.

Il che dimostra che la sanzione morale è indipendente dalla sanzione fisica; che il *bene morale* non è sempre conciliabile col bene fisiologico o igienico per quanto si debba cercare di conciliarlo fin dove è possibile. Ma, quando di fronte al motivo igienico sta un motivo morale più potente, quello deve cedere a questo, nel campo dell'etica almeno. Certo se altri, *senza bisogno*, cioè senza un motivo giustificabile moralmente, infrange le regole della natura organica, fa male anche moralmente.

È pure legge di natura, come s'è detto, che si debba

morire ; ma non dovremo noi perciò lottare colla morte e tentare di strapparle quante più vittime possiamo? Dovremo noi in un'epidemia innalzare un tempio alla morte e cantar inni al cholera, alla peste e ad altri simili flagelli ? (1). Eppure essi sono naturali, perchè sono; ma è anche naturale che la specie umana si agguerrisca quanto più può contro le malattie.

È legge di natura il morire. Ma dovremo noi perciò ucciderci, cercar la morte senza una ragione morale? Nobilissima la fine dell'eroe o del martire, che sacrifica la sua per salvare altre vite, che si vota a un'idea, cioè direttamente od indirettamente pel bene e pel dovere. Ma diremo noi lo stesso ed incondizionatamente d'ogni morte e d'ogni suicidio?

Stando adunque a quello che siamo venuti dicendo, la legge del Volney si ridurrebbe al principio di giustizia. Secondo lui la natura stessa delle cose penserebbe a premiarci e a punirci, proporzionatamente alle nostre colpe e alle nostre virtù. E vi sarebbe una sorta di giustizia naturale inerente alle naturali conseguenze delle nostre azioni: una giustizia mondana e materiale, anzi, non esita a dire, corporale. Esiste veramente siffatta giustizia compensatrice e punitrice ? È proprio vero che ogni male che ci coglie è una pena, e ogni bene un premio meritati ? E potremo noi veramente, per farne la riprova, dai *mali* e dai *beni*, considerati come castighi e come ricompense, indurre quali azioni siano morali e quali no ?

Ecco dove sta l'errore del Volney e di quanti mai hanno ragionato e ragionano come lui. Egli ha osser-

---

(1) Sia detto di passaggio, il Leopardi aveva tutt'altra morale, voleva che ci collegassimo contro la comune nemica, la natura.

vato che v'è una *morale naturale*, spontanea, animalesca, dove s'impara ad agire solamente in virtù d'una certa naturale esperienza e delle naturali conseguenze dei nostri atti; ha osservato che, seguendola, molti mali si possono evitare, che l'animale sano nelle condizioni a ciò propizie, si astiene così, per istinto, da ciò che nuoce a lui o alla prole e persino alla specie; ha osservato che novantanove volte su cento i mali che ci affliggono sono castighi meritati, e che molti vizi, come la lussuria, l'intemperanza, la prodigalità, portano con sè la loro punizione; che molte *fortune* non sono che il naturale premio di certe virtù, e magari anche di virtù non abbastanza considerate dai soliti moralisti, ecc. ecc. Il Volney ha osservato tutto ciò; ed ha anzitutto concluso che qui s'apre una fonte fresca e inesauribile di ispirazioni pel moralista; alla quale vale bene la pena di attingere qualche volta anzi che a quella vecchia e inaridita dei codici disusati dell'antica morale; per quanto quei codici non facciano che dire, nella loro parte eterna e buona, queste medesime cose. E non basta. Il Volney non si è fermato lì, ma ha soggiunto: « dunque la natura ci ammaestra, e la morale è un fatto naturale ». E sta bene; ma la natura ci ammaestra attraverso a secoli di evoluzione; e noi interpretiamo la natura, anche spogliandola di tutta la storia umana, anche volendo essere spregiudicati, sempre con un animo, per formare il quale ci son voluti i secoli. Il Volney ha generalizzato troppo presto, e ha di qui indotto una legge suprema, eterna, assoluta, che non si poteva logicamente *indurre* da quelle povere premesse. Di quella legge appunto perchè assoluta, noi non possiamo avere che un'idea molto vaga, anzi del tutto negativa. E sopratutto non ne esiste, come dire? in questa vita alcun *controllo*. I mali e i beni non sono

distribuiti in questo mondo con una norma *assoluta*; se così fosse, chi non si *vergognerebbe* d'essere sfortunato, e chi dubiterebbe ancora di non aver vantaggio ad essere onesto?

Se così fosse, incontrando per via uno di quegli umani colossi, che spirano salute dai pori della pelle, freschi, rosei, sani, ben pasciuti, arzilli, forti, beati, voi dovreste concluderne ch'essi sono i veri eroi della morale. Il che può anche essere vero; ma fino a un certo punto ed entro certi limiti. Saranno essi, in ogni caso, che meriteranno il nome di virtuosi?

Potrà darsi benissimo che quel fortunato sia un uomo giusto, pacifico, amorevole, ma ancor più probabilmente un uomo di buono stomaco e di buoni polmoni; potrà darsi che sia temperante, sobrio, cauto, prudente, ma ancor più probabilmente, dotato di un sistema nervoso a prova di bomba. Lo proclamereste voi senz'altro il maggior benefattore dell'umanità, l'uomo cui i suoi simili devono la scoperta più utile, il pensiero più elevato, l'opera più benefica?

Il fatto è che la virtù stessa morale è di tante specie! Talora è conciliabile col benessere fisico, col vantaggio economico e talora no; talora può essere riconosciuta, per così dire, e premiata dalle leggi *naturali* ed *umane* e talora no; vi è una virtù che costa travaglio e pena, cui è premio il dolore e l'abbandono; e gloria le persecuzioni, apoteosi il carcere, il veleno, la morte. Socrate non sarebbe dunque più virtuoso?

Certo si esagerò in un senso, da chi non vide salvezza che nei visi pallidi e smunti alla San Luigi; ma bisogna ben guardarsi dall'esagerare nel senso opposto.

VIII.

La morale delle conseguenze naturali della nostra condotta.

Ma accettiamo per un momento il concetto d'una pena siffatta. Con quale *unità di misura* la potremo noi paragonare per dirla *adeguata* o *inadeguata*? È forse più grave colpa non tener conto della legge « che il fuoco brucia » o « che i corpi abbandonati a sè cadono », oppure non amare che sè stessi? Eppure il vero egoista non s'avvede nemmeno del male che semina intorno a sè; e chi mettesse la faccia sulla fiamma della candela o chi togliesse una colonna a una tettoia senza puntellarla se n'accorgerebbe bene.

Che dalle conseguenze naturali del nostro operato si possano ricavare utilissimi ammaestramenti (anche morali) e vere regole di condotta (forse anche etica) non è alcuno, credo, che voglia dubitare. Ma tutto sta a vedere se tali ammaestramenti e tali regole siano sempre morali, e se morali siano perchè *suggeriti* per quella via. Qui sta il punto. E questa critica si può fare liberamente anche al principio educativo — sopra citato — dello Spencer. Certo, se un bambino nel saltare malamente un fosso andrà a fiaccarsi il naso contro un ciottolo, imparerà a rispettare meglio un'altra volta le leggi dell'equilibrio, o ad essere più prudente. Ma se per caso, mentendo

oggi e domani, rubando la frutta, incolpando a torto la persona di servizio, o facendosi beffa per la strada dei passanti, non troverà mai chi lo colga e lo ammonisca, imparerà mai dalle sole conseguenze del suo operato che esso è cattivo? La questione è lì: sono le cose moralmente cattive in sè, o, per meglio dire, rispetto a un criterio più o men alto, che a mano a mano s'è venuto formando, e, l'ammetto, per evoluzione in noi; o sono cattive solo in quanto ci recano danno visibile? A questa stregua, non sarebbero più morali quelle azioni — e sono forse le migliori — le quali attirano per l'appunto su chi le fa un danno qualsiasi, anche il massimo dei danni, cioè, poniamo, la morte. Chè l'autore non ha punto pensato a distinguere il danno individuale dal danno collettivo, onde non possiamo nemmeno giustificare la sua morale come un utilitarismo bene inteso.

Egli sembra distinguere « questi fatti e i loro simili » da altri che poi non si cura di dirci quali siano. Siamo da capo: « Dio regge il mondo coll'ordine costante e regolare dei fatti ». Quali fatti? Qui egli cita esclusivamente dei fatti della esistenza corporea, dei fatti *fisici*; quali saranno i *loro simili*? ancora altri fatti della medesima natura; oppure intende egli estendere la somiglianza sino ai fatti d'ordine morale? Egli non lo dice, ma era necessario di dirlo. La cosa è della massima importanza. Uccidere un uomo è solamente sopprimere un individuo fisico della specie umana? Il tagliare i panni addosso a un altro, il calunniarlo, l'infamarlo è soltanto un vuoto rumore che si perde col vento?

E se per naturali conseguenze delle azioni immorali della calunnia, del furto, del tradimento, si han da intendere l'interiore rimorso e l'esterno disonore;

come si può ancora dire che la punizione è corporale e proporzionata alla colpa? Passi il « corporale »! Egli parla di leggi fisiche, alla cui infrazione corrisponde una pena corporale. Si può bene supporre che alla infrazione morale corrisponda una pena spirituale. Ma proporzionata? Chi non sa che i delinquenti più tristi sembrano incapaci di rimorso, e che spesso per contro l'uomo più giusto del mondo va soggetto a vere crisi di rimorso per la più piccola inezia? E forse il disonore con cui la società perseguita la donna che ha avuto dall'amore un figlio — fuori delle vie legali — è proporzionato alla colpa?

Del resto, nemmeno nei casi puramente fisici, non so come si possa parlare di *proporzione* alcuna tra la colpa e la pena.

Mentre scrivo, è ancor fresco il ricordo del caso occorso ad un povero montanaro, di cui si occuparono i giornali.

Un certo Vuillermont, abitante di Torgnon, in Val d'Aosta, s'era recato ad un deposito di formaggi sull'Alpe detta Desert, di proprietà del Magistero Mauriziano, per attendervi alla operazione detta della « salatura ». La porta del casolare oltre che dalla serratura era assicurata all'interno da una pesante trave, che per mezzo d'una cordicella nascosta in una fessura si poteva alzare ed abbassare. Il Vuillermont socchiuse l'uscio e introdusse il braccio fra questo e il muro per smuovere la trave; ma per disgrazia questa cadde contro la porta puntellandola così fortemente che il poveretto più non potè, per quanti sforzi facesse, liberarsi da quella stretta e solo dopo quattro giorni di quest'orribile supplizio, durante i quali l'infelice s'adoperò invano con la

mano rimasta libera, coi piedi, colle unghie, coi denti, si lacerò i vestiti, si scorticò a sangue, ed oltre allo spasimo del braccio gonfio e martoriato, soffrì il dolore della fame, della sete, del freddo notturno, e l'ansia di vedere la morte avvicinarsi a poco a poco, finalmente morì (1). Egli aveva involontariamente violato le leggi della statica. Ma vi pare la sua morte e più il suo supplizio una pena proporzionata? A chi mai può venire in mente di attribuire ad una simile disgrazia il carattere d'una punizione morale? Eppure bisogna bene venirci col sistema del Volney; il quale non s'accorge, egli il rivoluzionario, lo scienziato, il filosofo naturalista, di essere in ciò perfettamente d'accordo colla superstizione. Il superstizioso però gli è ancora superiore; perchè assegna la « disgrazia » come pena a « errori morali » non già ad errori materiali. Ma il Volney vi è tratto dal suo sistema. La sua morale interessata e mondana ha bisogno d'una sanzione e d'una sanzione oggettiva; ed egli la trova, come del resto lo Spencer, nelle *naturali conseguenze della nostra condotta.* Ora converrebbe per lo meno distinguere tra condotta volontaria e involontaria, per relegare in una categoria a parte le disgrazie e separarle dalle meritate punizioni. Nè basterebbe. Giacchè le stesse azioni volontarie sono ispirate a molti e varî motivi; nè tutte a motivi etici. Ma sono più eloquenti gli esempi: S'io per sbadataggine mi tiro un grosso volume in-folio sul naso, imparerò a star più attento un'altra volta; ma io potrei fare cento esperienze simili e non perciò diventerei necessariamente un onest'uomo. Mentre se per contro Tizio mi chiede

(1) Cfr. La *Tribuna illustrata*, 26 novembre 1899.

in prestito cinquanta lire, e non me le restituisce, e io mai non glie le ridomando, egli impara che, con me almeno, può benissimo far a meno di restituirmi il mio denaro.

Altro che pena corporale e proporzionata! Il popolo, che è un gran saggio, non crede a questa dottrina, e vi addita per le vie chi ha venduto la moglie ed ha cavalli e carrozza; chi ha sprecato tutto il suo e gode ancora del credito; chi ha fatto d'ogni erba fascio ed è portato in trionfo.

Quanti non infrangono quotidianamente questa o quella legge e vanno incontro a tutte le conseguenze dei loro atti, evitando però mirabilmente quelle di cui sono più meritevoli, non escluso talora il carcere!

Vi sono degli incoscienti che sacrificano la vita, l'onore, la pace, la tranquillità e la felicità altrui, tutto immolano sull'altare della loro propria glorificazione e trovano forse ancora un posto invidiato nella storia! Dimentico di spegnere un fiammifero e provoco un incendio che reca un monte di danni; altri avvelena l'esistenza dei suoi genitori o della moglie e dei figli e *non se n'accorge nemmeno!*

La pena non è proporzionata all'infrazione, nè può esserlo; prima di tutto la conseguenza, diremo, meccanica d'una meccanica infrazione non è una *pena*. Il concetto di *pena* è un concetto tutto morale e non si può usare questo traslato senza ricordarsene. La *pena* suppone la intenzione di far male e ciò vuol dire la coscienza e la libertà in chi è colpevole, e in chi punisce. Ora, in seguito a certe infrazioni alle leggi naturali, si hanno danni che possono *sembrarci* veri castighi inflittici quasi da una natura personale e cosciente, per es. quei danni che facevano dire ai vecchi medici « per dove ha peccato »,

con quel che segue; è ben vero che non è punto questa la regola generale e costante, che la virtù sia premiata e il vizio punito, perchè lo spettacolo della vita lo smentisce, perchè ripugnerebbe persino alla ragione. Se così fosse infatti, chi vorrebbe ancora essere cattivo?

IX.

Se dalle leggi della natura si possa ricavare l'unità morale.

Ma v'ha di più; l'autore termina con un'affermazione nuova, che manca affatto d'ogni prova e dice: « ..... e perchè tutte queste leggi, considerate relati-« vamente alla specie umana, hanno per unico e « comune scopo di conservarla e di renderla felice, » — ah sì? anche il terremoto della Martinica? — « si è convenuto di raccoglierne l'idea sotto una « sola parola e di chiamarle collettivamente la *legge* « *naturale* ».

Infatti — ci potrebbe dire taluno — il Volney avrebbe potuto salvarsi. Voi gli avete rimproverato anzitutto di non aver *determinato di quali fatti* intenda parlare e avete dimostrato che *di tutti* non può intendere, sotto pena di demolire ogni morale. Ma egli avrebbe potuto rispondervi: io non intendo parlare delle leggi della natura, così in astratto, ma solamente e bene lo si può comprendere, delle leggi della natura in quanto possono essere all'*uma-*

nità riferite (1). Senonchè, era bensì in sua facoltà di *considerarle* fin che voleva in rapporto al genere umano, ma che cosa lo autorizzava ad assegnare loro l'*unità* e la *finalità*?

Non sono esse che *hanno per iscopo unico e comune* di conservare e rendere felice il genere umano (2); ma bensì questo che, tendendo naturalmente alla felicità e mirando istintivamente alla sua propria conservazione, trova nella natura ora l'ausiliario ora il nemico, e cerca perciò di trarre il maggior vantaggio possibile, servendola per farsene servire.

Così concepita la cosa, riesce tutta diversa. Non più dalla natura partono *ordini* cui dobbiamo obbedire; ma non esistono anzi per noi altri *ordini* che quelli della *nostra propria natura*; compresovi quello suggeritoci dal buon senso e dalla esperienza, di rispettare le leggi meccanico-fisico-chimiche, ecc. e di servire alla natura per esserne serviti.

Posto che sia stato questo il suo pensiero, il Volney avrebbe dunque fondato la morale sull'*egoismo di razza*, per quanto esteso a tutta l'umanità; che cosa c'entra ora Iddio in ciò? Ma forse c'entra, e a questo modo: che questa e non altra sia la legge di Dio, che altro propriamente egli non intenda e non voglia che la conservazione e la felicità, così intesa, delle sue creature. E, in questo senso soltanto, i due valori distinti della parola natura

(1) Egli aveva detto: « Se osserva e pratica ciascuna di queste leggi *nei rapporti esatti e regolari* ch'esse hanno con lui... (Cfr. § V). Ora è il caso di ritornarvi sopra.

(2) Basta ricordare l'immagine leopardiana del pomo che schiaccia cadendo il regno delle formiche, e della lava del Vesuvio che seppellisce due città.

vengono veramente a coincidere: Dio diventa la Natura e la Natura Dio.

Dato poi che sia questo il modo migliore di intendere la cosa, è proprio necessario di predicare una morale cosiffatta? fa bisogno forse di dire all'umanità: bada al tuo bene, attenta al tuo interesse! Non è essa per natura portata a ciò? Il Volney potrebbe rispondere che sì, che essa si inganna pur nel giudicare del suo vantaggio e del suo bene; e tutta la morale umana non deve e non può consistere in altro che in una specie d'illuminismo. Si tratta appunto di illuminare l'uomo sul suo vero interesse, sul suo vero bene. I sensi, l'istinto, l'affetto, la ragione stessa lo traggono continuamente in inganno. Chi lo illuminerà? La scienza, risponde il Volney. E così ancora una volta è virtuoso il saggio — come dicevano i Greci – e per necessità di cose il sommo bene è il sapere.

Ma qui sta ancora un errore, almeno un deplorevole esclusivismo. La scienza potrà indicare il bene; ma essenzialmente spetta alla volontà di attuarlo; sapere quel che si deve fare non significa sempre volerlo; nè persuadere che una cosa è buona vuol sempre dire determinare la volontà a farla; la moralità è volere e amore, più che calcolo e scienza. E la legge morale più che altro è comando di amare e di volere il bene; obbligo di determinarsi per esso, e di attuarlo.

Questa legge d'amore si potrà dire ancora naturale, in quanto non è *artificiale*, ma è per contro essenzialmente *morale*; essa non dà *ordini* ma piuttosto un ordine solo: fate il bene.

Però è probabile non fosse questo che voleva dire il Volney; nè per venire a questo c'era bisogno di

riporre in Dio il fondamento della morale. Così egli ritorna in quest'ultimo periodo a parlare della natura nel senso che le ha dato nella definizione della legge. e l'equivoco è così curioso che c'è persino da dubitare se vi sia caduto in buona fede.

Qui la natura è *Dio stesso*, *è la legge*; cioè la *sapienza*, la *provvidenza* divina, la *potenza* che tutto regge, la *finalità morale* dell' universo; e non più semplicemente la materia, il mondo fisico e corporeo, l'insieme delle leggi della meccanica, della fisica, della chimica cui ha evidentemente alluso negli esempi citati.

Però — si potrebbe osservare — s'egli, nel recare degli esempi, si ferma al mondo materiale; ciò non vuol punto dire che egli non avrebbe potuto continuare; e dai fatti della natura fisica passare a quelli della natura morale, dalle leggi biologiche a quelle sociologiche. Ma, ad ogni modo, *delle leggi di natura*, anche così largamente intese, era egli lecito comporre l'unità, cioè *la legge naturale?* Qui sta veramente il nocciolo della questione. Perchè se la *legge naturale* è la *somma* di tutte le leggi della natura, non c'è più luogo nel mondo nè per la moralità nè pel suo contrario; ma tutto vi è egualmente buono, perchè tutto ciò che vi accade, avviene in virtù di qualche legge e quindi, in ultima analisi, contribuisce al risultato finale!

Basta veramente, per ridurre a siffatta unità le innumerevoli e svariatissime leggi di natura, il *riferirle* all'uomo? Forsechè l'uomo non se ne serve così pel bene come pel male? La natura ha veramente stabilito un modo *esatto* e *regolare* di usarne, rispetto al quale tutte queste leggi di natura possano assumere, direi quasi, un'unità morale?

X.

Caratteri della legge naturale.

Nel II capitolo, intitolato « Caratteri della legge naturale », la dice: primitiva, divina, universale, uniforme e invariabile, evidente, razionale, giusta, pacifica, benefica, sufficiente. E ad uno ad uno dimostra tutti questi caratteri, alcuna volta anche argomentando dai contrarî. « Primitiva (1), e anteriore ad « ogni altra, di modo che tutte quelle che han rice- « vuto gli uomini non ne sono che altrettante imi- « tazioni, la cui perfezione si misura dalla loro « maggiore o minor somiglianza con questo modello « primordiale » Divina (2), « mentre le altre ci sono « presentate da uomini che possono essersi ingan- « nati o ingannare ». Una e universale, essa « è di « tutti i tempi, di ogni paese; mentre nessun'altra

(1) Rinunzio qui ad una discussione troppo minuta. Veramente primitivo non può essere ciò che non è. La legge in tanto è, in quanto, anche prima che sia scritta ne' codici, appare alla coscienza degli uomini, sia pure di pochi uomini. Ma essa appare per l'appunto a poco a poco, a mano a mano che l' umanità, lentamente, progredisce. Primitiva sì, ma ignota. Ma l'A. la vuole primitiva ed evidente!

(2) Ma se Dio non si manifesta che nella natura, bisognerà pur sempre interpretare la volontà sua nell'intuizione della natura; onde sarà eterna la possibilità dell'errore. Pretenderebbe il Volney di essere infallibile?

« conviene nè è applicabile a tutti i popoli della « terra ; e tutte sono locali e accidentali, nate da « circostanze di luogo e di persone ; dimodochè se « tal uomo, tal avvenimento non fossero esistiti tal « legge non esisterebbe » (1). Dove si rivela lo spirito di astrazione proprio del secolo di Volney, così diverso dal nostro tutto infervorato per l' appunto nello studio delle accidentalità storico-geografiche sopra alle quali pare non abbia ali per levarsi.

Nessun'altra legge — il Volney continua — è uniforme e invariabile ; « perchè ciò che è *bene* e *virtù* secondo l'una, è *male* e *vizio* secondo l'altra ; e ciò che una stessa legge approva in un tempo, soventi essa lo condanna in un altro » (2). Che poi la legge naturale sia tanto evidente non parrà forse al lettore. A lui sembra « evidente e palpabile »

(1) O piuttosto, quegli uomini e le loro dottrine non avrebbero potuto esistere, se non presso quel popolo, in mezzo a quella vita, di cui sono, in buona parte, il frutto. Senza volere del tutto misconoscere il valore storico delle individualità più spiccate, mi pare si possa bene asserire che molto esse debbono all'ambiente in cui sorsero. Quale legge — salvochè consista puramente nella semplice, nell'unica obbligazione morale — potrà adattarsi veramente a tutti i popoli e a tutti i tempi ?

(2) Ma siamo da capo. Questa legge uniforme e invariabile è l' ideale stesso morale. I moderni medesimi non possono vantarsi d'averlo raggiunto ; nè si potrà mai vantarsene. Noi certo non sposiamo più le nostre sorelle, nè facciamo sacrifizî umani, nè uccidiamo per pietà i nostri genitori quando son diventati vecchi ; ma finchè la coscienza morale non s'era ancora ribellata a tutto ciò e non aveva progredito di tanto, esisteva forse la legge morale — sia pure basata su conoscenze ed esperienze naturali — che non bisogna sposare le sorelle, o l'idea che a Dio non possano essere graditi i sacrifizî umani o il massacro dei genitori ?

perchè « essa consiste tutta intiera in fatti incessan-
« temente presenti ai sensi e sottoposti a dimo-
« strazione (1): mentre le altre si fondano su fatti
« passati e dubbiosi, su testimonianze equivoche e
« sospette e su prove inaccessibili ai sensi »; e
« ragionevole » perchè « i precetti della legge natu-
« rale sono conformi alla ragione ed all'intelletto
« umano ». « Tutte le altre leggi », dice il Volney,
« contrastano alla ragione e all'intelletto dell'uomo
« e gli impongono tirannicamente una credenza cieca
« e impraticabile ». La legge naturale è giusta,
perchè « in questa legge le pene sono proporzionali
alle infrazioni », ma abbiamo già visto che non sono.
Le altre leggi non son dunque giuste? « No », ri-
sponde il Volney, « perchè annettono soventi ai me-
« riti o ai delitti pene e ricompense sproporzionate;
« e imputano a merito o a delitto azioni nulle o
« indifferenti » (2). È legge di pace e tolleranza;
« perchè essendo per essa tutti gli uomini fratelli
« ed uguali in diritto (notisi l'influsso del secolo),
« essa non consiglia loro che pace e tolleranza, per-
« sino pei loro errori ». Ma ognuno sa che bello

---

(1) È per es. un fatto presente ai sensi che l'accoppiamento fra consanguinei è causa di degenerazione (lo si può vedere nei gatti e nei cani); ma credete voi che questo fatto presente ai sensi e sottoposto a dimostrazione valga a trattenere dall'incesto, anche fra di noi, nelle nostre moderne civiltà, certe popolazioni poco civili, presso le quali la promiscuità dei sessi giunge a un punto addirittura scandaloso? Non questa evidenza si richiede: ma quella del *dovere* che ne consegue.

(2) Ognuno intende subito a che cosa l'A. intende alludere; ma sono inezie.

esempio di tolleranza ci diede quel secolo! E forse che le altre leggi non sono pacifiche? « No; poichè « tutte predicano la dissenzione, la discordia, la « guerra e dividono gli uomini in forza di loro « pretese esclusive di verità e di dominazione ». Ma è benefica, « perchè a tutti insegna i veri mezzi « di esser migliori e più felici ». (Ancora l'A. si lascia cogliere in contraddizione con sè stesso, con quanto dirà a pag. 358 riguardo alla felicità). « Le « altre non sono benefiche, non insegnano i veri « mezzi per conseguire la felicità, tutte si riducono « a pratiche perniciose o frivole; e i fatti lo dimo- « strano poichè dopo tante leggi, tante religioni, e « legislatori e profeti, gli uomini sono ancora così « infelici e ignoranti come cinquemila anni fa ». Così ignoranti, ecco, forse no; e sopratutto in certi campi. Così infelici, sotto certi rispetti, nemmeno. Ma forsechè la proclamazione della legge naturale ci ha resi più felici e più dotti?

Infine la legge naturale è sufficiente, « perchè « basta da sola a rendere gli uomini più felici e « migliori, perchè abbraccia tutto ciò che le altre « leggi civili o religiose hanno di buono e di utile, « vale a dire che essa ne è essenzialmente la parte « morale, dimodochè se le altre leggi ne fossero « spogliate, si troverebbero ridotte a opinioni chi- « meriche e immaginarie, senza alcuna pratica uti- « lità ». Or dunque se essa contiene quanto hanno le altre leggi di buono e di utile, vuol dire ch'essa le riassume in quanto hanno esse medesime di utile, di buono, di sufficiente, di benefico, di universale, ecc. E dunque non è vero che quelle siano del tutto particolari, non siano benefiche e sufficienti, e buone, ecc. come aveva prima l'A. dimostrato. Se infatti si pos-

sono *sommare* e dare un risultato positivo, ciò vuol dire che non tutti i loro precetti si elidono, che non è vero che ciò che è per l'una virtù sia sempre per l'altra vizio, che siano irrazionali, giacchè una somma di cose irragionevoli non potrebbe essere una cosa ragionevole.

Ma udite che cosa conclude il buon francese alla pag. 355 già citata (cfr. il § II).

« Ed è perchè essa riunisce tutti questi attributi
« di perfezione e di verità che i Francesi l'hanno
« adottata e ch'essi la professano come la più con-
« veniente all'uomo e la più degna dell'altezza della
« natura da cui essa emana ».

Se dunque emana immediatamente da Dio, insegna essa la sua esistenza? Certo che sì, « oui, très-positivement »; e segue una dimostrazione della esistenza di Dio, che è uno dei soliti luoghi comuni, ma che basta certo a scolpare il Volney dalla taccia di antireligioso e di ateo. Non sono dunque atei i seguaci della legge naturale? No; al contrario essi
« hanno sulla divinità idee più forti e più nobili
« della più parte degli uomini; perchè non la conta-
« minano punto col mescolarla a tutte le debolezze
« e a tutte le passioni della umanità ».

E qual culto le rendono? « Un culto tutto fatto
« d'azione; la pratica e l'osservazione di tutte le
« regole che la *suprema sapienza* ha imposto al
« movimento di ciascun essere: regole eterne e inal-
« terabili, per le quali essa mantiene l'ordine e l'ar-
« monia dell'universo e che nei loro rapporti col-
« l'uomo compongono la legge naturale ».

È antica questa legge? « Se ne è parlato in ogni
« tempo; la maggior parte dei legislatori dissero di
« prenderla per base delle loro leggi; ma non ne

« hanno citato che qualche precetto, e non hanno della « sua totalità che delle idee vaghe ». Ora questa legge che pure ei confessa antica ma che non fu conosciuta in tutta la sua totalità, non è la legge morale; che nella sua semplicità — l'abbiamo visto — si esprime e si conosce in due parole. Le leggi della natura, quelle sì, le abbiamo scoperte e continueremo a scoprirle a poco a poco, col graduale progresso della scienza. Col progresso della umanità non si muta la legge morale — che in sè è inalterabile, consistendo essenzialmente nell'obbligazione o nel dovere di *esser buoni.* In ogni tempo l'uomo giusto e morale fu chi *volle* esser buono, secondo scienza e coscienza. Ma variò il secondo termine, ossia la concezione del *bene*; il quale del resto non può essere assoluto, se ha da essere attuabile in questo mondo.

Che la legge morale supponga di necessità una scienza del male e del bene è poi un'altra questione. Ma credeva forse il buon Volney che questa scienza si potesse contener tutta in due parole: nella « legge naturale? » Dove sta essa scritta? E basta darle un nome, enumerarne i caratteri più o meno peculiari per farcela conoscere? Ben a ragione egli stesso riconosce che *l'istinto* non è sufficiente ad indicarcela, « perchè l'istinto è cieco e ci porta indistin- « tamente verso tutto ciò che lusinga i sensi ». Si può forse dire che la legge naturale è scolpita nei cuori? Lo si dice, secondo il Volney per due ragioni: « 1° perchè si è notato che vi sono atti e senti- « menti comuni a tutti gli uomini, ciò che dipende « dalla loro comune organizzazione; 2° perchè i « primi filosofi hanno creduto che gli uomini nasces- « sero con idee già formate, ciò che — dice il Volney — è presentemente dimostrato un errore ».

« Possono dunque ingannarsi i filosofi? » vien fuori a questo punto ingenuamente a domandarsi il Catechismo. « Sì, capita loro », risponde laconicamente la linea dopo. Ma poi ce ne dà le ragioni: « 1° perchè sono uomini; 2° perchè gli ignoranti « chiamano filosofi tutti quelli che ragionano o bene « o male; 3° perchè quelli che ragionano su assai « cose e che ne ragionano pei primi sono soggetti « ad ingannarsi ».

Ma alfine il dubbio, di cui testè parlavamo, si presenta anche al nostro filosofo:

« Se la legge naturale non è scritta, non diviene essa arbitraria e ideale?

« No, perchè consiste tutta intiera in fatti la cui « dimostrazione può incessantemente rinnovarsi ai « sensi, e comporre una scienza altrettanto precisa « ed esatta quanto la geometria e le matematiche; e « per la ragione stessa che la legge naturale forma « una scienza esatta, gli uomini nati ignoranti e « vivendo distratti non l'hanno conosciuta fino ai « nostri giorni che superficialmente ».

A parte ora la esagerazione e l'ingenuità di queste parole, esse contengono una importante verità.

La nostra scienza del male e del bene, cioè in fondo, delle leggi e dei fini che a volta a volta voglion essere rispettivamente osservate e raggiunti, non è certo nè così precisa nè così esatta come la geometria e la matematica; non è anzi mai vera scienza — giacchè quando pur possedessimo la vera scienza generale ed astratta di ciò che è bene e ciò che è male, non sarebbe mai con quella che potremmo discernere in pratica, in un caso concreto, l' uno dall' altro. La scienza del bene e del male, astratta, è ben poca cosa; si riduce ad una definizione metafisica; ma quella di

che usiamo quotidianamente, è l'arte, arte quant'altra mai difficile, di sceverare il bene dal male, applicando ai casi singoli e concreti quella astratta e generica definizione, sia poi essa implicita od esplicita.

Ma su che si fonda quest'arte se non sull'esperienza e sulla ragione? Noi giudichiamo, è vero, talora in virtù di una immediata intuizione; ma l'intuizione — ho cercato di mostrare altrove (1) — non è spesso che il risultato di un rapidissimo ragionamento, di cui ci sfuggono gli elementi e che perciò non potremmo così facilmente ricostrurre; ma, salvo questo caso, noi dobbiamo poter sempre produrre i dati di fatto o le ragioni che ci inducono a credere che una cosa sia male o bene; e se non siamo in grado di farlo, ciò può provenire da ignoranza o da incertezza, ma sempre da particolari ragioni soggettive, quando non sia addirittura da mala fede.

Perciò è bene ricordare che la base della morale è la conoscenza del male e del bene e che questo discernimento spetta alla ragione, in tutte le sue forme, dall'intuizione immediata fino alla più cauta critica; che per conseguenza all'educazione della ragione vuol essere affidato in gran parte il rinnovamento morale, e s'intende cioè per quella parte che questo può dipendere dalla conoscenza di ciò che si deve far come buono ed evitar come malo. Perciò l'opera del Volney ha una parte che rimane e rimarrà sempre vera e notevole, come ancora la scuola tutta cui egli appartiene: l'affermazione cioè coraggiosa e onesta che non può nuocere alla morale

(1) Cfr. il mio *Saggio di commento estetico al Leopardi*, Salò, Devoti, 1892. Prefazione.

schietta e sincera una ricerca serena sulla natura del male e del bene, affidata alla ragione umana, la quale, aiutata dall'esperienza e dalla scienza, l'indaghi nelle leggi stesse della natura.

L'errore del Volney sta tutto nel credere d'avere, quasi si direbbe, scoperta questa scienza e nel supporla assoluta e completa. Questo è invece, per necessità e di sua natura, un sapere tutto relativo e frammentario; perciò egli ha torto di sprezzare le antiche leggi; giacchè gli antichi legislatori han fatto dal loro punto di veduta quello, se non più, che ha potuto far lui; cioè han giudicato a seconda delle idee loro e del lor tempo (e il più delle volte le rappresentavano in grado eccelso) di ciò che essi credevan bene e male ed hanno dettato con quella norma i loro precetti. Qual'epoca si potrà ritenere sicuramente in possesso della verità intera? Non certo quella di Volney, che a così poca distanza da noi già ci sembra così lontana; nè altra età mai del tempo interminato. E non è logico che abbia ad essere così? Il giorno che gli uomini fossero in possesso di quella sicura legge, sarebbero ancora uomini e sarebbe ancora questo il nostro mondo sublunare? Ne viene per conseguenza che il criterio morale non è e non può essere – per ciò che riguarda l'*oggetto* — che relativo. Non così per ciò che riguarda il soggetto. Vale a dire: l'uomo di coscienza, l'uomo onesto dovrà sempre fare esclusivamente ciò che *crede* buono o almeno non cattivo; ed avrà anche il dovere di cercar di *credere il vero*.

Giova però ricordarsi che questa scienza del bene e del male ha da esser vasta e vuol essere perciò concepita largamente, dovendo essa abbracciare le leggi meccanico-fisico-chimiche non meno delle leggi

della vita e della coscienza, cioè la biologia e la psicologia, nè solamente, ma tutte le leggi che regolano partitamente le singole branche dell' attività umana sì individuale che collettiva. Perciò non la si potrà far tutta consistere nella conoscenza della legge di natura, fuorchè per natura si intenda tutto ciò che esiste e di cui si possa anche solamente sospettar l'esistenza, la natura propriamente detta cioè e la storia, in quanto le si può contrapporre; il mondo corporeo e il mondo dello spirito; l'esterno e l'interno, ciò che non è ancora umano, l'umano e il sovrumano. Questa scienza deve infatti abbracciare l'igiene, così individuale che collettiva, non solo, ma l'economia privata e nazionale, il diritto privato e pubblico, ecc.; da ognuno di questi campi essa ricaverà un concetto particolare del bene, e quindi complessivamente tanti beni, individuali e collettivi, che essa dovrà vedere, per quanto è possibile, di conciliare, subordinandoli a un fine superiore, che è il vantaggio morale dell'individuo e della società.

XI.

Principî della legge naturale per rapporto all'uomo.

Sono semplici, scrive il Volney. Essi si riducono a un precetto fondamentale ed unico: la conservazione di sè stesso.

Ma ad ognuno vien subito in mente che alcuna volta, in morale, si tratta appunto di sacrificare, a qualche cosa di più elevato ed importante, la nostra

propria conservazione. Come dunque può questa includere ogni altro principio?

Ma l'A. piglia tosto un altro dirizzone.

Forsechè la felicità non è uno dei precetti della legge naturale? — si domanda. Certamente. « Ma « come la felicità è uno stato accidentale (alla buon'ora!) « che non ha luogo se non nello sviluppo delle fa« coltà dell'uomo e del sistema sociale, *essa non è « punto il fine immediato e diretto della natura;* « è per così dire un oggetto di lusso, sopraggiunto « all'oggetto necessario e fondamentale della conser« vazione ».

Non andiamo a cercare se proprio la felicità non abbia luogo se non nello « sviluppo della facoltà dell'uomo e del sistema sociale » e non domandiamoci neppure se l'uomo selvaggio, l'uomo delle primitive società, non era per caso più felice di noi. Di una cosa così incommensurabile come la felicità è vano il discorrere se non particolarmente e relativamente. E forse noi stessi non sappiamo neppur dire se e quando e perchè siamo più o meno felici. E, se stiamo puramente alle apparenze esteriori, ognuno sa quanto c'è da ingannarsi. Chi salta e ride può avere il cuore sanguinante; chi si professa lieto e contento può ingannare involontariamente sè stesso; e chi si lagna della vita e, a udirlo, la cederebbe per un quattrino, la gode veramente più di ogni altro.

Contentiamoci all' incontro di prendere semplicemente atto della sua dichiarazione che la felicità non è e non può essere il precetto fondamentale della legge naturale (ossia della moralità) — o almeno non la felicità com'è generalmente intesa. Giacchè sta in fatto che di felicità vi sono per lo meno tante sorta quante specie di *piaceri* o quante categorie di *beni*

conseguibili e di desiderî e di appetiti e di bisogni. Ad ogni modo mi pare che egli sia nel vero, quando nega che il fine della morale possa essere la felicità e quando la considera quasi come un' accompagnatura non necessaria del bene. Certo è un fatto che quando meno la si cerca, forse la si trova. La felicità personale non può esser posta a fine della morale come non può esserlo nè l'utile, nè il piacere personale, perchè altrimenti si fa una morale interessata anzi egoistica. Ma ciò non vuol dire che la morale escluda la felicità; vi è anzi una felicità che bene si concilia colla vita moralmente più rigorosa, ed è la felicità del galantuomo.

Come far conoscere all'uomo la natura ch'egli deve conservarsi? Per mezzo del *piacere* che lo attira verso tutto ciò che tende a conservarlo e del *dolore* per mezzo di cui l'allontana da tutto ciò che tende a distruggerlo.

L'A. però dimentica che ciò è in contraddizione con quanto ha detto due pagine innanzi sull'istinto. È proprio così: l'istinto, aveva detto, ci porta verso tutto ciò che piace ai sensi; e il *piacere* sensuale è spesso in aperta opposizione al bene morale.

Ma se il senso ci inganna, l'affetto ci delude. Se la gola e la carne ci uccidono, la pietà ci può far commettere anch'essa le sue azioni immorali. Nè è più sicura guida la ragione coi suoi pregiudizî. Se dunque senso, cuore e mente sono soggetti ad errare, scambiando i veri, i sani, i legittimi piaceri e beni coi falsi, malsani e illegittimi; quale potrà mai essere la nostra guida morale?

Evidentemente noi non ne abbiamo un' altra; e perciò sarà quella; ma vuol dire che non ci crederemo mai infallibili, e ci persuaderemo che di infal-

libile non c'è che Dio; che la nostra morale è relativa agli stati di coscienza; che l'azione morale è perfetta solo per forma, allorquando è voluta da quella forma specifica della coscienza *morale* che è la coscienza morale, quando è dettata da una onesta intenzione; chè, per ciò che riguarda la sostanza, essa è soggetta all'errore, come ogni cosa umana (1).

L'A. non sospetta nemmeno tutti questi scogli e brillantemente si domanda:

« Il piacere non è dunque un *male*, un *peccato* « come pretendono i casuisti? »

« No — risponde — esso non lo è che in quanto « può tendere a distruggere la vita e la salute che, « per propria confessione dei casuisti, ci vengono da « Dio medesimo. »

Vedete adunque che vi sono *piaceri* e *piaceri*, veri e falsi, buoni e cattivi, legittimi ed illegittimi?

---

(1) Il prof. Trojano, « scartato l'intelletto, scartata la vo- « lontà e la tendenza come fonti immediate di valore » trova che « non resta che il sentimento, se non vuolsi uscire dalla « sfera dello spirito. Il sentimento », scrive egli ancora, « è « il lato subbiettivo e vissuto d'ogni fenomeno psichico; e « perciò appunto è l'immediata espressione dello stato del « soggetto. È in questo stato soggettivo, trasparente a sè « stesso, in questa coscienza del proprio stato, che si genera « immediatamente la valutazione, ossia l'approvazione o la « disapprovazione ». Ma nel seguito del ragionamento, giustamente si domanda: « Quale sentimento? » e dopo aver distinto tre stati, cioè il dolore, il piacere, e lo stato di tregua o di calma, ripone in quest' ultimo la valutazione morale. (P. R. Troiano, *La filosofia morale e i suoi problemi fondamentali*. Prolusione al corso di filosofia morale, letta nella R. Università di Torino, Torino-Napoli, 1902, pagine 24 e 25).

Ma non vi sono, oltracciò, dei piaceri che pur essendo fisicamente legittimi, possono non esserlo moralmente?

Ma l'autore di ciò non si cura, intento a rispondere ora, non più ai casuisti ma ai filosofi:

« Il piacere non è l'oggetto principale della nostra « esistenza, come han detto i filosofi. No; esso non lo « è più del dolore. Il piacere è un incoraggiamento « a vivere, come il dolore una spinta a morire ». E qui è coerente a sè stesso e profondo forse più che non si potrebbe a prima giunta pensare.

Come provate voi questa asserzione?

« Con due fatti palpabili — risponde. 1° che se « il piacere è preso al di là del bisogno, conduce alla « distruzione; e cita l'es. della gola; 2° che il dolore « conduce alcuna volta alla conservazione e reca « l'es. di chi si deve far tagliare un membro cancre- « noso per conservarsi in vita ».

E finalmente ci arriva: « Ma ciò stesso, chiede, « non ci prova che le nostre sensazioni possono « ingannarci sul fine della nostra conservazione? « Certo. Come ci possono ingannare? In due modi: « per ignoranza o per passione; cioè quando pur « conoscendo gli effetti nocivi d'una cosa, noi ci « abbandoniamo ciò nonostante alla foga dei nostri « desiderî e dei nostri appetiti ». Ed ha ragione. Ebbene non ci sarà alcun rimedio anche a ciò? « Sì, l'*istruzione* e la *moderazione*; » egli dice; e vale a dire *ragione* ed *esperienza*. Ma si potrebbe ancora chiedere: l'istruzione basterà? o che non si inganna anche la ragione? e non si può errare anche sperimentando? sicuro; ma al disopra della ragione comune, sta la ragion critica; e al disopra della comune esperienza la riprova di essa. Più in là non giova

andare. L'errore è di questo mondo. L'uomo non è Dio. E il meglio è nemico del bene.

Ma, insiste l'imperturbabile filosofo, poichè noi nasciamo ignoranti, non è una legge naturale anche l'ignoranza? « Tutt'altro; lungi dall'essere per l'uomo « una legge di natura, essa è un ostacolo alla pra- « tica di tutte le sue leggi. *È il vero peccato originale* ». Ma l'A. questa volta, per fare dello spirito, non risponde bene. Perchè — doveva dire — la suprema legge dell'universo è la legge dell'essere, che include quella di diventare; perchè nulla s'arresta mai, tutto si muove, tutto si muta, tutto vive, tutto progredisce, tutto tende verso una mèta, di cui noi non possiamo avere chiara coscienza. Perchè *il progresso*, più assai e meglio che essere *fatale* (Spencer), è anzi dovere, perchè il progresso è un bene, che risponde a un bisogno degli esseri che ne sono capaci e a quel volere che in tutti spira.

Come adunque mai si sono trovati de' moralisti che hanno riguardata l'ignoranza come una virtù e una perfezione? « Perchè — per bizzarria di spirito « o per misantropia — hanno confuso l'abuso delle « cognizioni con le cognizioni medesime come se, « perchè gli uomini abusano della lingua dovessero « farsela tagliare; come se la perfezione e la virtù « consistessero nella nullità e non nello sviluppo e « nel buon impiego delle nostre facoltà ».

Sante parole! L'ingenuità è certo pregevole; ma a suo tempo e suo luogo. Vi è una ingenuità e una ignoranza colpevoli; l'uomo maturo deve poter serbarsi onesto, pur conoscendo il male. E come l'individuo, così i popoli hanno la loro giovinezza e la loro maturità. E vano è lamentare la verde età passata, quando è tempo non più di seguire gli impulsi dell'affetto, ma i savii consigli della ragione.

E l'istruzione è dunque una necessità indispensabile all'esistenza dell'uomo? Si; risponde con enfasi il filosofo e ne reca parecchi esempi. Non ci resta che da lamentare che non ce ne siano di quelli veramente morali. Che l'istruzione ci salvi da tanti mali fisici, tutti lo sanno e lo ammettono; che non convenga ad es. prendere una medicina velenosa senz'ordine del medico, che si abbia da usare ogni cautela con le sostanze esplosive, ecc., ognuno lo crede e se ne persuade facilmente; forse non si persuaderanno altrettanto facilmente degli effetti *positivi*, e non solo dei negativi, del sapere, della coltura, dell'istruzione, della scienza, e ci vorrà del tempo a far mettere praticamente in esecuzione ad es. i precetti più elementari dell'igiene; ma giova ancora far conoscere che l'istruzione evita, oltre a questo, molti mali morali e procura, per contro, dei beni etici.

Bisogna far vedere come vi è ad es. una coltura *psicologica* che dandoci la chiave dell'altrui condotta, ci rende verso di lui, a seconda dei casi, o giustamente severi o giustamente tolleranti, che ci mette in guardia con noi stessi, perchè ci fa specchiare in lui, e ci induce così alla bontà, alla pazienza, al perdono, alla compassione; tutti sentimenti eminentemente civili e sociali. Che se ci provoca a sdegno, anche lo sdegno può essere ispirato a ragioni morali e farsi straordinariamente fecondo. Bisogna far vedere come vi è ad es. una coltura *logica* che ci insegna a distinguere l'orpello dall'oro, la vanità dal valore, la pace vera dell'animo dall'apparente trionfo; che ci informa la mente e l'animo alla *rettitudine*, che corrobora la volontà e il carattere; e nobilita e fortifica il nostro essere. Che c'è una *coltura estetica*, che, elevando lo spirito, lo innamora solo delle cose

belle che sono poi anche le più vere e le più grandi e lo infiamma d'ogni santo ardimento. Che c'è una coltura economica propriamente detta, che ci fa discernere l'utile dal dannoso, non meno che la coltura naturale la quale ci fa discernere il sano dal malsano; uno studio della giustizia che ci avvezza a prevedere tutte le conseguenze d'una azione e ci distoglie dagli atti inconsiderati, una scienza specificatamente morale che ci addita insomma in ogni cosa i beni e i mali *finali* e ci consiglia e ci regge. Ma sempre in ogni caso, a patto che sia vera *scienza*, non vuota e minuziosa pedanteria; non fredda e papaverica erudizione; ma specchio della vita, luce di verità, alito vivificatore essa stessa.

« Può procurarsi tutte queste nozioni necessarie « alla sua esistenza ed allo sviluppo delle sue facoltà « l'uomo isolato? » Così si apre la via l'A. a parlare della società ch'egli crede fondata sui bisogni reciproci degli individui che la compongono. Ma perchè mai certi filosofi hanno chiamato la vita selvaggia l'età della perfezione?

« Ve l'ho detto — ripete l'arguto francese — « perchè il popolo ha dato sovente il nome di filo- « sofi a certi spiriti bizzarri, che per malinconia, per « vanità ferita, per disgusto dei vizi della società, « si sono fatti sullo stato selvaggio delle idee chi- « meriche, contradittorie al loro proprio sistema « dell'uomo perfetto ». E non gli si può dar torto, mentre si capisce facilmente a chi vuol alludere. Per lui, l'uomo selvaggio è un animale bruto, ignorante, una bestia trista e feroce, come gli orsi e gli orang-outans. È forse felice in questo stato? No; e crede di poterlo dimostrare. Ma s'inganna. Noi non possiamo asserire che fosse più felice di noi;

ma non possiamo nemmeno giudicare della sua felicità colla nostra attuale coscienza. Era libero? « No, « dice il Volney, era il più schiavo degli esseri; « poichè la sua vita dipendeva da tutto ciò che lo « circondava ». Ed oggidì non dipende? No; esso era allora come ora l'essere più libero (perchè più conscio) sulla terra; ma per quanto anche la libertà progredisca a mano a mano essa non raggiunge mai il suo fine.

Ma sentite che sottigliezza finale gli suggerisce il tardivo sospetto che questo bisogno di conservazione ci induca all'egoismo:

« No, » egli risponde, allontanando da sè anche « questo sospetto, « no, non è egoismo perchè se *per « egoismo voi intendete la tendenza a nuocere altrui, « non è più l'amor di sè, ma l'odio altrui!* ». E dopo questa bella pensata passa a snocciolarci una certa dottrina dell'*egoismo beninteso*, che come voi ben sapete, non è più egoismo; ne è contrario alla società, ma ne è anzi, sotto il nome di individualismo, soggiungerebbe un moderno, il più fermo appoggio, « per la necessità di non nuocere altrui per paura che di rimando altri non ci nuoccia ».

Ed ecco la società fondata su un *patto*; la moralità convertita in un contratto; il bene altrui pel bene nostro; l'egoismo che ritorna e fa da base al sistema. Ed è su questo principio che l'Autore vuole si misurino le idee di *bene* e di *male*, di *vizio* e di *virtù*, di *giusto* e di *ingiusto*, di *verità* e di *errore*, di *lecito* ed *illecito!*

E donde proviene il suo errore? Semplicemente dall'essere partito dal *bisogno della conservazione* — senza neanche sospettare che ve ne potessero essere più di uno: *quello dell'individuo* e *quello della società*

e che potessero essere tra di loro alcuna volta in conflitto — e senza pensare poi che non è questo il solo bisogno cui si riducano tutti gli altri; che il volerli ridurre tutti a un solo, è rischiare di tornare all'indistinto primitivo e non segnare un passo innanzi, che è forse anzi il caso di specificarli e distinguerli, per fondare veramente la morale di un'epoca progredita ed evoluta, anzichè unificarli e confonderli. Quale vocabolo, qual principio può veramente abbracciare tutti i fini della vita ed essere proclamato il principio etico fondamentale, il fine supremo, il bisogno cui tutti possono essere subordinati? È sempre stato l'ideale della filosofia di cercarlo; ma la filosofia deve ormai comprendere che avrà tanto maggior pregio quanto andrà più a rilento nel vantarsi d'averlo trovato.

XII.

Basi della morale; del bene, del male, del peccato, del delitto, del vizio e della virtù.

« Che cosa è ora il bene secondo la legge naturale? »

« Tutto ciò che tende a conservare e perfezionare l'uomo ».

Ed ecco che il nostro A. è costretto, senza accorgersene, a inserire nella sua definizione un nuovo elemento; non gli basta più il *conservare*, e v'aggiunge anche il *perfezionare*. Dunque il bisogno della conservazione non li conteneva tutti!

« E che cosa è il male? »

« Tutto ciò che tende a distruggere e a deteriorare l'uomo ».

E dopo aver spiegata la differenza tra i beni e i mali fisici e i beni e i mali morali, inesorabilmente si domanda:

« Tutto ciò che tende a conservare o a produrre è dunque un bene? »

« Sì, ed ecco perchè certi legislatori hanno collo-« cato nella categoria delle opere gradite a Dio la « coltura d'un campo e la fecondità d'una donna ». E certo è bene ricordarlo; vi sono dei moralisti che lo dimenticano.

« Analogamente tutto ciò che tende a recar morte « è male, perciò certi legislatori hanno esteso l'idea « del male e del peccato fino all'uccisione degli « animali ».

« E la uccisione d'un uomo è dunque un delitto nella legge naturale? »

« Sì, e il più grande che si possa commettere; « poichè ogni altro male si può riparare, ma l'uc-« cisione non si può riparare ».

Sarà dunque maggior male la morte che il disonore? la morte d'un uomo tristo e dannoso che la salvezza d'uno onesto e benefico; la morte d'uno solo che la vita di più, la salvezza d'un'intera nazione?

Tutti questi problemi vorrebbero essere attentamente meditati; la morale non può consistere in quattro proposizioni nette e recise; i precetti suoi sono subordinati gli uni agli altri; e i mali son più e men gravi; e ve ne ha di inevitabili, di necessarî, per risparmiarne di maggiori.

« Che cosa è un *peccato* nella legge naturale? »

« Tutto ciò che tende a turbar l'ordine stabilito

« dalla natura, per la conservazione e la perfezione
« dell'uomo e della società ».

(Per la discussione rimandiamo il lettore ai primi paragrafi).

« L'intenzione può essere un merito o un delitto? »

« No, poichè non è che un'idea senza realtà; ma
« è un cominciamento di peccato e di male, per la
« tendenza che dà verso l'azione ».

Noi abbiamo visto quale importanza ha l'intenzione in morale; essa è la *forma* dell'azione etica e la forma è nelle produzioni nostre la cosa più perfetta; ma ciò non vuol dire che la forma possa stare senza la sostanza; e troppo spesso i moralisti l'hanno dimenticato. Tanto meno poi ha valore l'intenzione in morale, quando si dà questo nome alle false intenzioni e si vuol giustificare un atto inconsiderato o interessato col dire: l'intenzione era buona. L'inferno, si dice in questo senso, è lastricato di buone intenzioni. Tuttavia io non direi che essa sia un'idea senza realtà; essa è piuttosto un'idea-forza; un movente importantissimo, e l'A. stesso mostra di riconoscerlo.

« Che cosa è la virtù secondo la legge naturale? »

« È la pratica delle azioni utili all'individuo ed
« alla società ».

Ed ora, come si vede, cadiamo nell'utilitarismo. Si noti però che anche l'utilitarismo, come l'egoismo, come l'interesse, vuol essere ben inteso — e allora si confonde da capo colla vera e propria morale. E allora perchè cambiarle nome? Anche il bene vuol essere ben inteso del resto; e tutto sta sempre nel determinare chiaramente e distinguere l'oggetto della morale, che è il bene vero, il bene morale, cioè il bene *finale*, da ogni altra specie di beni.

« E il vizio? »

« La pratica delle azioni nocive all'individuo ed « alla società ».

« Non sono dunque la virtù ed il vizio un oggetto « puramente spirituale ed astratto dai sensi? »

« No » dice Volney « essi si riportano sempre, « in ultima analisi, ad uno *scopo fisico*, e questo è « sempre la conservazione o la distruzione del corpo ».

Ma è ciò vero?

L'A. non se ne dà pensiero; e procede accennando ai gradi delle virtù e dei vizii, ai vantaggi che derivano dall'esercizio delle virtù, per mezzo dei quali la legge naturale prescrive la pratica del bene; e alle divisioni delle virtù in tre classi: individuali o relative all'uomo solo; domestiche o relative alla famiglia; sociali o relative alla società.

XIII.

Delle virtù individuali; della scienza.

Ma questo è un capitoletto breve, che si riassume in poche parole:

Il sapere, la temperanza, il coraggio, l'attività, la proprietà sono le virtù individuali, per il Volney.

« Come mai la legge naturale prescrive la scienza « come una virtù?

« Per la ragione che l'uomo che conosce le cause « e gli effetti delle cose, provvede in modo largo e « certo alla sua conservazione e allo sviluppo delle « sue facoltà (non solo, ma ancora a quello degli « altri) ».

« E come mai la legge naturale combatte l'igno-
« ranza? »

« Perchè l'ignorante danneggia sè e gli altri ». Ma l'A. fa differenza fra l'ignorante e lo sciocco. Sono comuni l'ignoranza e la sciocchezza? Oh, esclama il nostro buon filosofo, sono tre mila anni dacchè il più savio degli uomini diceva: Il numero degli sciocchi è infinito. E, aggiunge melanconicamente, il mondo non ha punto cangiato.

Allorquando il Vangelo chiama beati i poveri di spirito — si domanda da ultimo il filosofo rivoluzionario — intende esso parlare degli ignoranti e degli imprudenti? « No; poichè nello stesso tempo
« che consiglia la semplicità delle colombe, aggiunge
« la prudente finezza delle serpi. Per semplicità di
« spirito intende *la droiture*, la rettitudine, e il pre-
« cetto del vangelo non è che quello della natura ».

XIV.

Della temperanza.

Definita la temperanza e, al solito, il suo contrario, nelle sue varie specie (la sobrietà, la continenza e la castità) comincia a domandarsi:

Come mai la legge naturale ci prescrive la sobrietà?

« Per la sua influenza sulla nostra salute. L'uomo
« sobrio digerisce con benessere; non è punto op-
« presso dal peso degli alimenti; ha idee chiare e
« facili; compie bene tutte le sue funzioni; sbriga
« con intelligenza i suoi affari; invecchia esente da
« malattie; non spreca il suo in medicine; e gode

« con allegria dei beni che la sorte e la prudenza « gli han procurati. Così — esclama Volney, — da « una sola virtù la natura generosa trae mille ricom- « pense ».

Ed ha ragione; senonchè — potrebbe dire taluno — questa non è morale, ma eudemonologia. E sta in fatto che la morale rigorosa, la morale pura vi ordina la virtù della sobrietà per un'altra ragione; non pel motivo interessato del vostro vero utile, del vostro vero bene, del vostro duraturo piacere, della vostra costante felicità; ma per la ragione tutta etica che voi avete il *dovere* di conservare la vostra salute, per un rispetto che dovete al corpo medesimo, al vostro stesso essere, nonchè per altre ragioni superiori. Ma forsechè non si potrà valerci come d'un *mezzo di predicazione* anche di questi argomenti egoistici? In fin dei conti, nella predicazione morale è questione di gradi. Non sarà già un primo passo verso il bene lo strappare chi è servo del piacere momentaneo alla schiavitù d' una passione spensierata per elevarlo alla previdenza d' un piacere più duraturo?

Di fronte al bruto ignaro d'ogni altra legge all'infuori di quella del piacere e del dolore immediato, *è già più morale* il saggio egoista, che è sapientemente interessato e prudente.

Sentite ora la descrizione che il Volney ci fa dei mali effetti della ghiottoneria:

« Il goloso oppresso d'alimenti digerisce penosa- « mente; la testa turbata dai fumi della digestione non « concepisce punto idee nette e chiare; egli s'abban- « dona con violenza ad impulsi sregolati di lussuria e « di collera che nuocciono alla salute; il corpo gli « diventa grasso, pesante e disadatto al lavoro; sop-

« porta malattie dolorose e costose; raramente in-
« vecchia, o la sua vecchiezza è piena di dispiaceri e
« di malanni ».

Si devono dunque considerare l'astinenza e il digiuno come azioni virtuose?

« ..... Sì » risponde comicamente il francese « al-
« lorchè si è troppo mangiato; perchè allora l'asti-
« nenza e il digiuno sono rimedî efficaci e semplici;
« ma, allorchè il corpo ha bisogno d'alimenti, rifiu-
« targlieli e lasciarlo soffrire di sete o di fame è un
« delirio e un vero peccato contro la legge naturale ».

Con eguale severità parla della ubbriachezza. La legge naturale, egli dice, non proibisce l'uso ma l'abuso del vino e forse, aggiunge, poichè dall'uso all'abuso è facile il passo, i legislatori che ne hanno proscritto l'uso han reso servigio all'umanità.

E una volta entrato nel delicato argomento non esita a domandarsi: La legge naturale proibisce forse l'uso di certe carni, di certi vegetali, in dati giorni e date stagioni? E alla domanda risponde a lungo proclamando ch'essa non proibisce assolutamente che ciò che nuoce alla salute; e spiegando quanto in ciò i suoi precetti siano relativi alle persone ed alle circostanze e costituiscano tutta una scienza speciale, l'igiene.

XV.

Della continenza.

Dopo aver parlato colla solita verità dei vantaggi della continenza e dei danni del libertinaggio, si domanda:

« La legge naturale considera come virtù codesta
« castità assoluta così raccomandata dalle istituzioni
« monastiche ? »

« No ; perchè codesta castità non è utile nè alla
« società in cui essa ha luogo nè all'individuo che la
« pratica ; essa è perfino nociva all'uno e all'altra.
« Anzitutto ella nuoce alla società in ciò ch'essa la
« priva della popolazione che è uno dei suoi princi-
« pali mezzi di ricchezza e di potenza; e di più, in
« ciò che i celibi, limitando tutte le loro vedute e le
« loro affezioni al tempo della loro vita, hanno in
« generale un egoismo poco favorevole agli interessi
« generali della società ».

Ed ecco dunque che il principio della conservazione dell'individuo, vuol essere congiunto a quello della conservazione della specie.

« In secondo luogo », continua il Volney, « essa
« nuoce agli individui che la praticano, per ciò stesso
« ch'essa li spoglia d'una folla d'affezioni e di rela-
« zioni che sono la sorgente della maggior parte delle
« virtù domestiche e sociali ; e di più accade spesso
« che, in certe condizioni d'età, di regime, di tempe-
« ramento, la continenza assoluta nuoccia alla salute
« e cagioni gravi malattie, perchè contrasta alle leggi
« fisiche, sulle quali la natura ha fondato il sistema
« della riproduzione degli esseri ; e quelli che vantano
« sì alto la castità, anche supposto che lo facciano in
« buona fede, sono in contraddizione colla loro propria
« dottrina, che consacra la legge della natura col co-
« mandamento così noto : crescete e moltiplicate ».

Varrebbe forse la pena di raffrontare questo passo con quello di « La sonate à Kreutzer » di Leone Tolstoi, ove il fiero riformatore russo si scaglia contro i medici che ci hanno rovinati, venendoci a contare

di queste storie, che la castità può far male, e, coll'indurci a prendere un soverchio nutrimento, spingendoci essi per i primi alla *débauche*, essi che dovrebbero tutelare la salute del nostro corpo e ancora dello spirito.

L'argomento è dei più gravi. Ma non si può trattarlo qui, in due parole. Spero di poterne scrivere con più agio in un altro lavoro di filosofia morale, che penso di pubblicare un giorno.

Ritorniamo dunque al Volney.

« Perchè — egli si domanda — la castità è più considerata come una virtù nelle donne che negli uomini ? »

« Perchè » — si risponde, sempre dal suo punto di vista utilitario, e gli è da questo che dobbiamo giudicarlo — « perchè la mancanza di castità nelle donne « reca degli inconvenienti ben più gravi e ben più « pericolosi per esse e per la società » ; ed esamina a lungo questi pericoli e questi mali.

« La legge naturale discende forse fino allo scru- « polo dei desiderî e dei pensieri ? »

« Sì », risponde imperterrito, « sì perchè nelle leggi « fisiche del corpo umano, i pensieri e i desiderî « accendono i sensi, e provocano bentosto le azioni; « (dunque non è vero che l' intenzione sia un'idea « senza realtà... (cfr. § XII) ». Ma sentite con che acutezza continua il nostro osservatore psicologo : « di « più, per un'altra legge della natura nell'organismo « del nostro corpo, queste azioni diventano un bi- « sogno meccanico che si ripete a periodi di giorni « e di settimane, dimodochè in data epoca rinasce « il bisogno di una data azione ». E così — conclude — i desiderî e i pensieri acquistano un'importanza naturale.

XVI.

Del coraggio e dell'attività.

Al principio di questo capitolo, alla solita stregua dell'utilità, parla del coraggio come virtù e della debolezza e della vigliaccheria come vizî. Poi si muove l'obbiezione:

« Ma, giusta quello che avete detto dell'influenza « degli alimenti, il coraggio e la forza, come pa- « recchie altre virtù, non sono esse in gran parte « l'effetto della nostra costituzione fisica, del nostro « temperamento?

« Sì, questo è vero; a tal punto che queste qua- « lità si trasmettono colla generazione e col sangue, « insieme cogli elementi da cui dipendono: i fatti « più ripetuti e costanti provano che nelle razze « degli animali di ogni specie, si vedono certe qua- « lità fisiche e morali, inerenti a tutti gli individui « di queste razze, accrescersi o diminuirsi secondo « le combinazioni e gli incroci ch'esse ne fanno con « altre razze.

« Ma dal momento che la nostra volontà non « basta più a procurarci queste qualità, è forse un « delitto l'esserne privi?

« No che non è un delitto; è una sventura; » — risponde il filosofo, che ha pronta la risposta ad ogni domanda — « ciò che gli antichi chiamavano « una *funesta fatalità*; ma anche allora, dipende « ancora da noi l'acquistarle; imperciocchè, dal mo- « mento che noi conosciamo su quali elementi fisici

« si fonda tale o tal altra qualità, noi possiamo deter-
« minarne la formazione con un abile maneggio di
« questi elementi, ed ecco ciò che fa la scienza
« dell'educazione, che, secondo come è diretta, per-
« feziona o deteriora gli individui o le razze, al punto
« di cangiarne totalmente la natura e le inclinazioni;
« ed è ciò che rende così importante la conoscenza
« delle leggi naturali, per le quali si fanno con cer-
« tezza e necessità queste osservazioni e questi can-
« giamenti ».

Nelle precedenti parole è dunque adombrata la terribile questione del libero arbitrio; l'A. non sembra uscire dal determinismo; il suo è ad ogni modo un determinismo che non esclude una certa libertà di disporre le forze e i motivi determinanti in modo da raggiungere un fine prefisso. Ammettere la possibilità di educar gli altri e sè per conseguenza, è ammettere nell'uomo un potere, che può essere poi maggiore o minore, di esercitare sugli altri e su di sè un influsso che da lui s'inizia, per quanto sotto forma di reazione all'ambiente.

Non manca poi una bella pagina sulla vecchia verità « l'ozio è il padre dei vizî »; eccone alcuni brani: « l'uomo divorato di noie, si abbandona,
« per dissiparle, a tutti i desiderî dei sensi, che
« prendendo di giorno in giorno maggior potere, lo
« rendono intemperante, goloso, lussurioso, snervato,
« fiacco, vile e disprezzabile. Per l'effetto certo di
« tutti i suoi vizî, egli rovina la sua fortuna, con-
« suma la sua salute, e termina la sua vita nelle
« angoscie delle malattie e della povertà ».

« A sentirvi » — esce fuori a questo punto l'immaginario oppositore del catechismo — « sembrerebbe quasi che la povertà fosse un vizio ».

« No » — risponde Volney — « non è un vizio; ma « nemmeno una virtù, perchè è più vicina a nuo« cere che a giovare; e poi essa è persino, comu« nemente, il risultato del vizio o il suo comincia« mento ». E l'A. si diffonde a spiegare come il vizio tragga all'indigenza e questa, viceversa, induca alla corruzione. Ma gli riesce più difficile a dimostrarci la reciproca: che cioè tutte le virtù (forse le virtû naturali com'egli le intende) tendano a procurare una sussistenza abbondante; perchè, come ognuno sa, in più d'un caso essere virtuosi vuol dire preferire la povertà ma l'onestà al comodo vivere ma disonesto. Che quando uno è ricco gli sia più facile donare altrui, questo è un fatto; quantunque noi vediamo che sono spesso più generosi i poveri dei ricchi; e se la agiatezza non basta neppur sempre a chiudere una delle vie alla corruzione, che è l'amor del denaro, non basta poi affatto a togliere le altre, che sono la vanità, la lussuria, la passione del giuoco e l'ambizione.

Non perciò bisognerebbe credere che il Volney creda la ricchezza una virtù, no, essa è un istrumento, il cui solo « uso ed impiego determinano piuttosto la virtù o il vizio ».

XVII.

Della nettezza.

Anche la nettezza è per lui una virtù; e certo è una virtù dal punto di vista igienico, la quale non manca anche di effetti propriamente morali; il contrario dice della sporcizia.

« Perciò », egli conclude, « la maggior parte degli
« antichi legislatori fecero della nettezza, sotto il nome
« purità, uno dei dogmi essenziali delle loro reli-
« gioni; ecco perchè essi cacciavano dalla società e
« punivano persino corporalmente quelli che si lascia-
« vano cogliere dalle malattie che genera la spor-
« cizia; ecco perchè essi istituirono e consacrarono
« delle cerimonie di abluzioni, di bagni, di batte-
« simi, di purificazioni persino col fuoco e col fumo
« aromatico dell' incenso, della mirra, del ben-
« zoino, ecc. ».

XVIII.

Delle virtù domestiche.

Il catechismo tratta quindi delle virtù domestiche e cioè dell'economia, e del vizio contrarîo, che è la dissipazione e la prodigalità; dell'amor paterno, virtù meno comune che non si creda, giacchè i genitori per solito *carezzano* ma non *amano* veramente i figli, li *guastano* anzichè educarli; ha una bella pagina sull'amor coniugale, di grande utilità — dice — alla conservazione ed alla prosperità della famiglia.

« Gli sposi uniti amano la loro casa, e non la la-
« sciano che poco; essi ne sorvegliano tutti i parti-
« colari e l'amministrazione; si applicano all' educa-
« zione dei loro bambini; mantengono il rispetto e
« la fedeltà dei domestici;... (?) ecc.... »

« L'adulterio è esso un delitto nella legge naturale? »

Sì, risponde il Volney, ma perchè? « perchè trae

con sè un cumulo d'abitudini nocive agli sposi ed alla famiglia ».

Della mancata fede, nemmeno una parola. L'A. si trattiene a descrivere le tristi conseguenze economiche e sociali dell'adulterio.

« La moglie o il marito » (o tutti e due, si potrebbe « aggiungere), « presi da un'affezione straniera, tra« scurano la loro casa, la fuggono, ne distolgono per « quanto possono le rendite per spenderle con l'og« getto della loro affezione; di qui le querele, gli « scandali, i processi, il disprezzo dei bambini e dei « domestici, il saccheggio e la ruina finale di tutta « la casa », e finalmente accenna ad un aspetto affatto singolare della questione, sotto del quale ci appare quasi una querela di *dare* e *avere*; « senza con« tare che la donna adultera commette un furto « gravissimo, dando a suo marito eredi di un altro « sangue che privano della loro legittima posizione « i veri bambini ». — E della questione veramente morale niente.

Il catechismo prosegue poi a trattare dell'amor filiale, dell'amor fraterno, dei doveri reciproci dei padroni e dei servitori, sempre cogli stessi criteri.

XIX.

Delle virtù sociali; della giustizia.

Che cosa è la società?

È abbastanza buona la definizione che ce ne dà il Volney: « Ogni riunione d'uomini che vivono insieme « sotto le clausole di un contratto espresso o tacito, « che ha per fine la loro comune conservazione » (e il

loro perfezionamento). Bisognerebbe però ancora aggiungere che questo fine può non solo essere taciuto, ma persino inconscio, e che il contratto può ridursi ad una necessità naturale.

Di virtù sociali ve n'ha tante quante sono le specie di azioni utili alla società; ma tutte si riducono ad un unico principio: la giustizia. (Cfr. Ardigò). Perchè mai? « perchè essa sola abbraccia la pratica « di tutte le azioni utili alla società; e tutte le altre « virtù coi nomi di carità, di umanità, di probità, « di amor di patria, di sincerità, di generosità, di « semplicità e di modestia non sono che forme varie « e applicazioni diverse di questo assioma: Non fare « ad altri che ciò che tu vuoi che egli ti faccia, che « è la definizione della giustizia ».

Che amabile disinvoltura! dirà certamente il lettore. Anzitutto il principio è un po' pericoloso: non fare agli altri che ciò che vorremmo fatto a noi stessi; ma forsechè noi vogliamo sempre per noi stessi ciò che è buono e giusto? Eppoi è questa veramente la giustizia?

« Come mai la legge naturale ci prescrive la giustizia?

« Per tre *attributi fisici*, inerenti all' organismo umano », l'eguaglianza, la libertà, la proprietà. E li chiama fisici? certo, perchè per lui la *legge naturale* è legge *fisica*, sopratutto. E lo spiega, infatti: « uguali sono tutti gli uomini, perchè hanno tutti « egualmente occhi, mani, bocca, orecchie, e il bisogno « di servirsene per vivere, » ed hanno perciò egual diritto « alla vita, e sono tutti uguali davanti a Dio ».

Ma non sono in fatto disuguali gli uomini? non vi ha chi vede più e chi meno, chi mangia molto e chi poco, chi è debole e chi è forte?

« Sì », risponde Volney, « nello sviluppo dei loro « mezzi, sono disuguali, ma non nella natura ed « essenza di questi loro mezzi ».

« Gli uomini sono liberi, perchè avendo tutti i « sensi sufficienti alla loro conservazione nessuno ha « bisogno dell'occhio altrui per vedere, o dell'orecchio « altrui per udire, ecc..... e perciò sono indipendenti « e liberi ». Il cieco, il sordo, l'infermo non sono infatti più liberi ed indipendenti. Ma questo è sempre il senso della libertà fisica. Moralmente l'uomo si può dir libero quando s'è formato in lui il senso morale indipendente.

Importantissimo è poi il passo seguente:

« Ma se un uomo è nato forte, non ha il diritto « naturale di padroneggiare l'uomo nato debole? » Il quesito è tutto moderno. « No; » risponde il Volney, « perchè non è una necessità per lui nè una con- « venzione tra loro; ma una estensione abusiva della « sua forza; e si abusa qui della parola *diritto* che « nel suo vero senso non può designare che *giustizia « o facoltà reciproca* ».

Un uomo non può avere alcun diritto su un altro uomo, se questo non ha bisogno di lui, e non gli riconosce quel diritto. Nell'educazione, l'educando liberamente accetta l'influsso dell'educatore; in ogni specie di servizî, chi li rende, accetta, insieme a una mercede, le condizioni di chi li riceve. Nella famiglia, il diritto del marito sulla moglie è parimente da questa accettato per amore di lui.

« E finalmente come mai la proprietà è un attri- « buto fisico dell'uomo?

« Perchè essendo egli libero ed indipendente è « assoluto padrone del suo corpo e dei prodotti del « suo lavoro ». E certo *libertà* e *proprietà* sono in

stretta relazione fra loro; lo *schiavo* non può certo *possedere*. E chi *possiede* è tanto più libero quanto più *possiede*.

XX.

Sviluppo delle virtù sociali.

Spiega come nuocendo altrui gli si dia il diritto di nuocere a noi e giovandogli si acquisti il diritto al contraccambio, cioè il principio della reciprocità del contratto sociale. Spiega inoltre che la carità è *giustizia positiva* in quanto la stretta giustizia (negativa) si limita a dire « non fare ad altri il *male* che tu non vorresti fatto a te stesso » e la « carità o l'amor del prossimo » si estende fino a dire: « Fa ad altri il *bene* che tu ne vorresti ricevere ». E qui come il lettore vede il precetto è completo.

« Ma la legge naturale ordina forse il perdono « delle ingiurie ?

« Sì, fintantochè questo perdono s'accorda colla « conservazione di noi stessi.

« E dà il precetto di tendere l'altra guancia, quando « uno ha ricevuto uno schiaffo ? »

« No » — dice questa volta il filosofo naturalista — « imperciocchè anzitutto questo precetto è contrario a « quello di *amare il prossimo come sè stesso*, poichè « sarebbe un *amarlo più che sè stesso*. E poi un tal « precetto preso alla lettera incoraggia il tristo all'op- « pressione e all'ingiustizia. La legge naturale è stata « più saggia, prescrivendo una misura calcolata di « coraggio e di moderazione, che fa dimenticare una « prima ingiuria di vivacità, ma che punisce ogni atto

« tendente all' oppressione ». Ma questo, s'intende, è quanto prescrive la legge naturale, come è concepita e interpretata da Volney. Giacchè dove sta essa scritta? E non è forse lecito interpretarla come avente una forma più severa e così alta da proporcela come un ideale, cui non giungeremo mai per la nostra natura medesima, ma che appunto perchè direttamente contrario alla natura nostra veemente, varrà a frenarci negli impulsi della passione?

« La legge naturale prescrive essa di fare ad altri « del bene senza calcolo e misura?

« No; perchè sarebbe questo un modo sicuro di « condurre all' ingratitudine. » Come se chi fa del bene dovesse impacciarsi della gratitudine che riscuoterà! Questa è sempre la legge utilitaria, la morale dell'interesse, anzi, dell' egoismo, altro che la legge naturale! Tuttavia l'osservazione ha il suo valore: « Tale è la forza del sentimento della giustizia radi- « cato nel cuor degli uomini, che non sanno neppur « grado di beneficî dati senza discrezione. Non vi « è che una sola misura con essi, è di esser giusti ». Questo è proprio, tal quale, il ragionamento degli egoisti.

« L'elemosina è essa un'azione virtuosa?

« Sì, quando è fatta con questa regola. Senza di « che essa diviene un' imprudenza ed un vizio, perchè « fomenta l'ozio, che è nocivo al mendicante ed alla « società; nessuno ha diritto di godere del bene e « del lavoro altrui, senza rendere un equivalente del « suo proprio lavoro. » Giustissimo; e certo l'elemosina non deve offendere o corrompere; ma vuol essere fatta in modo dignitoso e benefico, nè solo sotto forma di denaro o di beni materiali, ma di educazione, di conforto, di lavoro, di stima, di tutto

ciò che eleva e riabilita, non di ciò che opprime ed abbassa. Ma che avrebbe detto il Volney se avesse udito applicare il suo principio alla rovescia? Eppure, si potrebbe per l'appunto negare ai ricchi di godere del bene e del lavoro altrui se non diano un equivalente del loro proprio lavoro o almeno di beneficenza.

« La legge naturale considera essa come virtù « anche la fede e la speranza che fanno una triade « colla carità?

« No; perchè sono idee senza realtà; che se ne « risulta qualche effetto, è più a vantaggio di quelli « che non hanno di queste idee che di quelli che « le hanno; dimodochè si possono chiamare la fede « e la speranza le virtù dei minchioni a profitto « dei furbi. »

Ma qui il nostro filosofo si fa troppo partigiano e cade in una esagerazione grossolana. La fede e la speranza sono virtù teologali; al pari della carità, che nel senso cristiano non va confusa colla filantropia, e consiste veramente nell'amor del prossimo *in Dio.* Il che certo contribuisce ad elevare la carità cristiana, quando è schietta e sincera, giacchè essa non può allora mai degenerare in ambiziosa speculazione, ma è sempre ispirata ad un motivo altamente spirituale: l'amor di Dio. Il quale (lasciando una buona volta da parte le facili critiche partigiane), se è schietto e sincero, anch'esso non è propriamente un amore interessato, una lusinga per avere un premio; ma un nobile amore, fondato sulla convinzione, alimentato da un animo generoso. Il credente sincero deve ben capire che Dio non è uno di quei maestri, che non discernono i veri dai falsi diligenti, e deve ben sapere che vera devozione non è quella interessata.

Ma, *anche dal punto di vista sociale*, le tre nominate sono vere e proprie virtù. Sulla carità o filantropia, non v'ha dubbio. In quanto alla fede, essa è necessaria socialmente; lo scetticismo, lo vediamo, è una malattia che si propaga dalla religione alla morale, alla scienza stessa, a tutta l'azione. Per contro la fede, che è necessaria ad agire, nata in un punto tende a rinvigorire tutto l'organismo umano. Non confondiamo la fede colla superstizione. Ammettiamo che la prima debba progressivamente purificarsi ed elevarsi; ma una fede alta e pura è una virtù, anche sociale. È lo stesso della speranza. Si può dire che chi spera racchiude in sè una forza tanto più potente quanto è meno matematicamente conosciuta e valutata. Dopo ciò diremo che sono le virtù dei minchioni? la superstizione sì, ma non la fede; e così non la speranza vera e propria, attiva ed operosa, ma piuttosto l'ignavia di chi aspetta eternamente una salvezza che nulla fa per conseguire.

Nè ci pare che l'A. usi della sua consueta acutezza quando dopo d'aver parlato della probità che è per lui « il rispetto dei nostri proprî diritti « in quelli altrui; rispetto fondato su un calcolo « prudente e savio dei nostri interessi, comparati a « quelli altrui », viene a dire che i *furbi* si potrebbero definire dei calcolatori ignoranti o sciocchi, « perchè essi non intendono punto i loro veri inte- « ressi, ed hanno la pretesa d'esser fini; e intanto « le loro finezze non approdano mai che a farli cono- « scere per quel che sono; a perdere la confidenza, « la stima, e tutti i buoni uffici che ne risultano « per l'esistenza sociale e fisica ». Qui mi pare di leggere la definizione non del furbo, ma solamente del mezzo furbo; per riguardo al quale può essere

vero il detto che in *certi casi la miglior furberia è di non usarne alcuna*. Ma la natura del furbo è forse quella di sbagliare i suoi calcoli interessati o di condurli, per contro, molto abilmente al loro fine? Un'altra cosa doveva piuttosto qui notare il nostro filosofo: non già che il furbo erra nei suoi calcoli, scambiando un interesse presente per uno avvenire (come dice poco innanzi del passo citato), ma che il vero furbo è anzi una persona che intende molto bene i suoi interessi; non ha punto la pretesa d'esser fino (gli sciocchi ce l'hanno), e si guarda bene dal farsi conoscere per quel che è, anzi passa d'ordinario per un buon diavolo per acquistare la confidenza, la stima, i buoni servizî altrui.

Tuttavia l'A. ha in parte ragione. Gli è che vi sono più sorta di furbi; perchè vi sono più specie di interessi. Ed è realmente raro trovare quel tipo di calcolatore perfetto che tenga conto di tutto e non si dia mai a conoscere; l'uno, smanioso di denari, riuscirà per astuzia a rinunciare *qualche volta* a un vantaggio pecuniario per averne uno maggiore in seguito, ma poi un giorno o l'altro ci casca; l'altro, egoista e imperioso, saprà molte volte regolar le cose in modo che sembri in lui generosità e abnegazione quel che non è che amor proprio, ma poi viene quella volta in cui si tradisce; un terzo, ambizioso e vano, saprà per un tempo più o meno lungo abilmente nascondere la sua vanità e la sua ambizione, ma poi d'un tratto si rivela. Cosicchè si viene a dimostrare che il calcolatore è per principio tratto a sbagliare; e che quindi quel tipo perfetto di *uomo onesto*, che è, pel Volney, chi non trascura un interesse avvenire per uno presente, sarebbe anzi non un uomo onesto, ma il furbo dei furbi, e che questa

è la miglior condanna della morale del calcolo e dell'interesse, anzi del calcolo e dell'interesse egoistico. Perchè, infatti, la opinione morale condanna i furbi? forse perchè non lo sono abbastanza? no; perchè son furbi, semplicemente. Tuttavia è un fatto che queste considerazioni sono eminentemente morali, perchè dimostrandoci come il furbo è in ultima analisi men furbo dei non furbi, dimostrandoci come esso sta su un livello morale inferiore, ci libera da quel pregiudizio sociale così comune, che ci porta invece ad averne quasi rispetto e paura, come d'un genio misterioso i cui malefici non si possano in nessun modo sventare. Non c'è proprio da invidiare i furbi; essi portano con sè la loro condanna. In questo senso Volney ha mille ragioni, non una. Quello che bisogna cercar di essere, non con invidia di chi lo sia più di noi, ma con emulazione, è di essere onesti. Ma l'onestà non è affatto nè calcolo nè furberia. Se lo fosse cesserebbe d'essere onestà. Perciò, poichè la onestà non provvede di per sè a guarentirci dai tiri altrui, è cosa lecitissima conciliare l'una cosa con l'altra: l'onestà con la furberia. Anzi quest'ultima è sotto questo rispetto persino una virtù. Ho io da lasciarmi soverchiare dai furbi disonesti?

Dopo aver parlato alla solita stregua del rubalizio e dell'assassinio, si domanda:

« Come si può nella legge naturale riparare al
« mal fatto? Non altrimenti, che rendendo un bene
« equivalente al male fatto. Permette la legge natu-
« rale di riparare con preghiere, con voti, con offerte
« al signore, con digiuni, con mortificazioni? »

« No »; dice « perchè esse non rendono il bue
« al derubato, nè l'onore a quello a cui fu tolto,

« nè la vita a colui che fu ammazzato,.... esse non
« sono che un contratto perverso, in virtù del quale
« un uomo vende a un altro un bene che non gli
« appartiene; esse sono una vera depravazione della
« morale, in quanto esse incoraggiano a consumare
« ogni delitto con la speranza di espiarlo..... ».

E dopo aver decantato la sincerità, la dolcezza e la modestia, si chiede se l'umiltà è una virtù.

« No. Perchè è nel cuore dell'uomo di sprezzare
« segretamente tutto ciò che gli presenta l'idea della
« debolezza; e l'avvilir sè stesso incoraggia in altri
« l'orgoglio e l'oppressione ». Il che peraltro non è sempre vero. Pare a me che l'umiltà di chi ha un valor vero serva a umiliare l'orgoglio dei vanitosi. Di tutto si può abusare a questo mondo: anche della modestia e dell'umiltà altrui; ma ciò non toglie che esse possano essere riguardate come virtù; virtù rara nei potenti ignoranti e inetti; ma non perciò meno pregevole; virtù, s'intende, la vera modestia, la vera umiltà, non la finta e bugiarda.

Raccomanda la semplicità dei costumi ossia la limitazione dei bisogni, e ciò gli dà occasione di parlare del vizio contrario, cioè della cupidigia e del lusso. Parla del lusso di una nazione; trova che anch'esso è un male: « per il fatto solo che essa con-
« suma tutti i suoi prodotti, si trova povera nell'ab-
« bondanza; fabbrica ad alto prezzo, vende caro; e si
« rende tributaria di tutto ciò che ritira; essa attacca
« all'esterno la sua considerazione e la sua potenza,
« che sono i suoi mezzi di difesa e di conservazione;
« mentre che all'interno si mina e cade nella disso-
« luzione. Tutti i cittadini facendosi avidi di godi-
« menti entrano in una lotta violenta per procurar-
« seli; tutti si nuocciono o sono vicini a nuocersi;

« e di là le azioni e le abitudini usurpatrici che
« costituiscono ciò che si dice *corruzione morale*,
« guerra interna di cittadino a cittadino ».

Dal lusso fa nascere « l'iniquità del giudice, la venalità del testimonio, l'improbità del marito, la prostituzione della donna, la durezza dei genitori, l'ingratitudine dei figli, l'avarizia del padrone, il furto del servo, le malversazioni dell'amministratore, la perversità del legislatore, ecc. », e per quanto il suo dire prenda un po' il tono d'una predica retorica, non gli si può dare tutti i torti. Ma il lusso non proviene anche da quell'orgoglio, da quella mancanza di umiltà ben intesa, ch'egli non vuole si consideri come una virtù?

« Con un profondo senso di verità gli antichi mo-
« ralisti hanno basato le virtù sociali sulla semplicità
« dei costumi, sulla limitazione dei bisogni, sul con-
« tentarsi di poco; e si può prendere per certa misura
« della virtù o dei vizî d'un uomo, la misura delle
« sue spese proporzionatamente alle sue rendite, e
« calcolare, sul suo bisogno di danaro, la sua pro-
« bità, la integrità nell'esercizio delle sue funzioni, la
« sua devozione allo Stato e il suo amore sincero o
« falso alla patria ».

XXI.

Conclusione.

Non ci resta ora che da concludere.

Che cosa è il Volney come filosofo moralista? A che scuola lo si deve ascrivere, a qual indirizzo connettere l'opera sua, in quale gruppo classificarlo?

Per ciò fare bisognerebbe anzitutto esserci messi ben d'accordo — lettori e autore — sulla ripartizione da fare delle scuole filosofiche in genere e di quelle morali in ispecie. Il che, come ognuno sa, non è la cosa più facile del mondo.

Ma, poichè ci bisogna su questo punto intenderci ad ogni modo, noi procederemo ad una divisione meno artificiale che ci sarà possibile.

Per ciò che riguarda la filosofia in genere, ogni dissenzione, abbiamo visto (1), si genera dalla diversa metafisica, esplicita od implicita, che si addotta.

Il Volney è deista; ma la sua credenza in Dio sembra alquanto posticcia, e più che un pensiero concreto egli ha piuttosto una lacuna nel suo pensiero a questo riguardo.

Non pare che abbia per lui vero interesse che il problema umano, ed anzitutto il *problema storico*.

Come concepisce e risolve egli questo problema?

Egli non accetta la rivelazione, respinge ogni culto o dottrina positivi, e crede che la storia si possa spiegare con ragioni semplicemente naturali; perciò lo si potrebbe dire un *naturalista*. Quanto al fine, è *ottimista*, fin troppo. Politicamente, è un *democratico*.

Veniamo al problema morale.

I. — Quanto all'*oggetto* della morale crede sia la osservazione rigorosa della legge naturale, che ritiene ridursi in ultima analisi alla *conservazione dell'individuo*; talora aggiunge: al *perfezionamento*. Ma, poichè non si dà progresso e perfezione se non rispetto ad un dato fine da raggiungere, ed egli (pare) non pone altro fine all'uomo che la conservazione

(1) Cfr. *Classificazione delle scienze*, Milano, Hoepli. 1899.

di sè, non riesce troppo chiaro di quale perfezione intenda parlare. Ponendo per fine la conservazione, il *bene o l'oggetto della morale* diventa per lui ciò che è utile a tale scopo; e forse la perfezione indicherà per lui ciò che è *più utile* a tale scopo. Ma quello che è *più utile* a ciò rappresenta sempre l'ideale morale?

Talora poi parla di conservazione di sè e talora di conservazione della società intera, e ciò fa che la sua morale, sempre utilitaria e interessata, possa nel primo caso meritare il nome di vera morale *egoistica*.

Quanto al fine della morale, ora pone innanzi il concetto della felicità, ora nega alla morale questo scopo, cosicchè è e non è un eudemonista.

II. — Per ciò che spetta al soggetto morale, non si intende più chiaramente s'egli non lo ritiene o lo ritiene *libero*, s'egli è o non è determinista. In qualche passo par che lo sia.

Ma qual'è la sua psicologia morale?

Dell'anima non fa parola. Non si può dunque dir nulla su questo proposito. Quale fatto psichico pone a fondamento del fatto morale? Respinto l'istinto, respinto il sentimento, pare che non si possa dire un sentimentalista. Però talora parla di una guida morale che si dovrebbe trovare nel *piacere* e nel *dolore*. Ma ad ogni modo prevale in lui il pensiero che per essere morali bisogna *sapere*. Sarebbe dunque un intellettualista. La misura del bene e del male ce la dà la testa e non il cuore; il criterio morale è un criterio scientifico; l'uomo immorale è essenzialmente per lui un ignorante.

E come si compie la funzione morale? Non ne dice molto, veramente, ma dal poco che ne dice, pare si possa desumere che, per lui, quando l'intelligenza è

istruita ed educata, ciò basti perchè si sia morali. Non gli passa mai per la mente il dubbio che ad un uomo che sa benissimo quel che deve fare, faccia poi difetto la forza morale per eccellenza, cioè la volontà. E del modo come si possa educare la volontà non fa mai parola.

È bensì vero che, persuasa la mente, anche la volontà si determina. Ma educare ed istruire la mente, vuol sempre dire persuaderla? Alla persuasione giova forse meno studio e più disciplina. Ora questa parte manca nell'imperfetto sistema del Volney.

III. — Che opinione si forma della storia e dell'essenza della morale considerata non più in rispetto all'oggetto o al soggetto, ma come un organismo a sè, come una formazione storica?

Non si può dire che per lui la morale sia del tutto indipendente dalla religione, perchè vi pone a fondamento la legge naturale, che ora concepisce come un prodotto di *forze fisiche* puramente ed ora come l'ordine con cui Dio regge l'universo. Nonostante che distingua i vari sensi che ha, secondo lui, la parola *natura*, non riesce per questo meno oscuro il significato di questa parola nel corso dell'opera sua. Quando è sincero? Non si potrebbe dirlo. Questo difetto dipende dalla mancanza d'una metafisica che dia unità e coordinazione al sistema. Come si può dire in che relazione stiano per lui morale e religione, dal momento che, se si sa qualcosa della sua morale, poco o nulla si sa della sua religione? Quel Dio che nomina come lo concepisce? come distinto o confuso col mondo? Come un Ente personale o come l'Essere indeterminato e impersonale?

Nè più chiare risultano le relazioni ch'egli pone fra la morale e il diritto, fra la morale e la politica

e l'economia e l'igiene, ecc. Le differenze specifiche egli trascura troppo. La sua morale si confonde taluna volta coll'igiene o coll'economia o colla politica; e morale è per lui sinonimo di giusto senza altro.

Più chiaro, per contro, è il concetto ch'egli si forma dello sviluppo o, come oggidì si dice, dell'evoluzione della morale. Ma anche qui non mancano le contraddizioni; alcuna volta pare che la legge naturale l'abbia scoverta lui, o per lo meno la nazione francese, certo il suo *secolo*. Gli antichi *dissero* di averla presa a modello delle loro legislazioni; ma poi non ne fecero nulla. Altrove pare che riconosca che il vero morale si sia scoperto a poco a poco, e che a poco a poco si sia attuato; nelle antiche legislazioni trova e cita molte cose buone, di cui forse la ragione data non è la vera, ma che sembrano in fondo ispirate allo stesso motivo: il bene umano, il bene morale. Qui forse è schietto in entrambi i casi; dove più, dove meno leggero. Quando la pensa nell'un modo, la storia della morale, come del resto delle religioni e delle società, diventa la storia degli errori e degli inganni di cui fu vittima il popolo disgraziato, finchè non è spuntata l'aurora benefica della rivoluzione francese, dal quale momento comincia una nuova êra di felicità e di saggezza. Quando nell'altro modo, la storia della morale diviene « la graduale conquista del bene morale » cioè, per lui, la successiva e progressiva interpretazione della legge naturale.

Questo per la storia. E l'*essenza* della morale? Essa è una necessità naturale, un ordine eterno, non diverso in sostanza da quello che regge i movimenti degli astri o la conservazione della vita in generale;

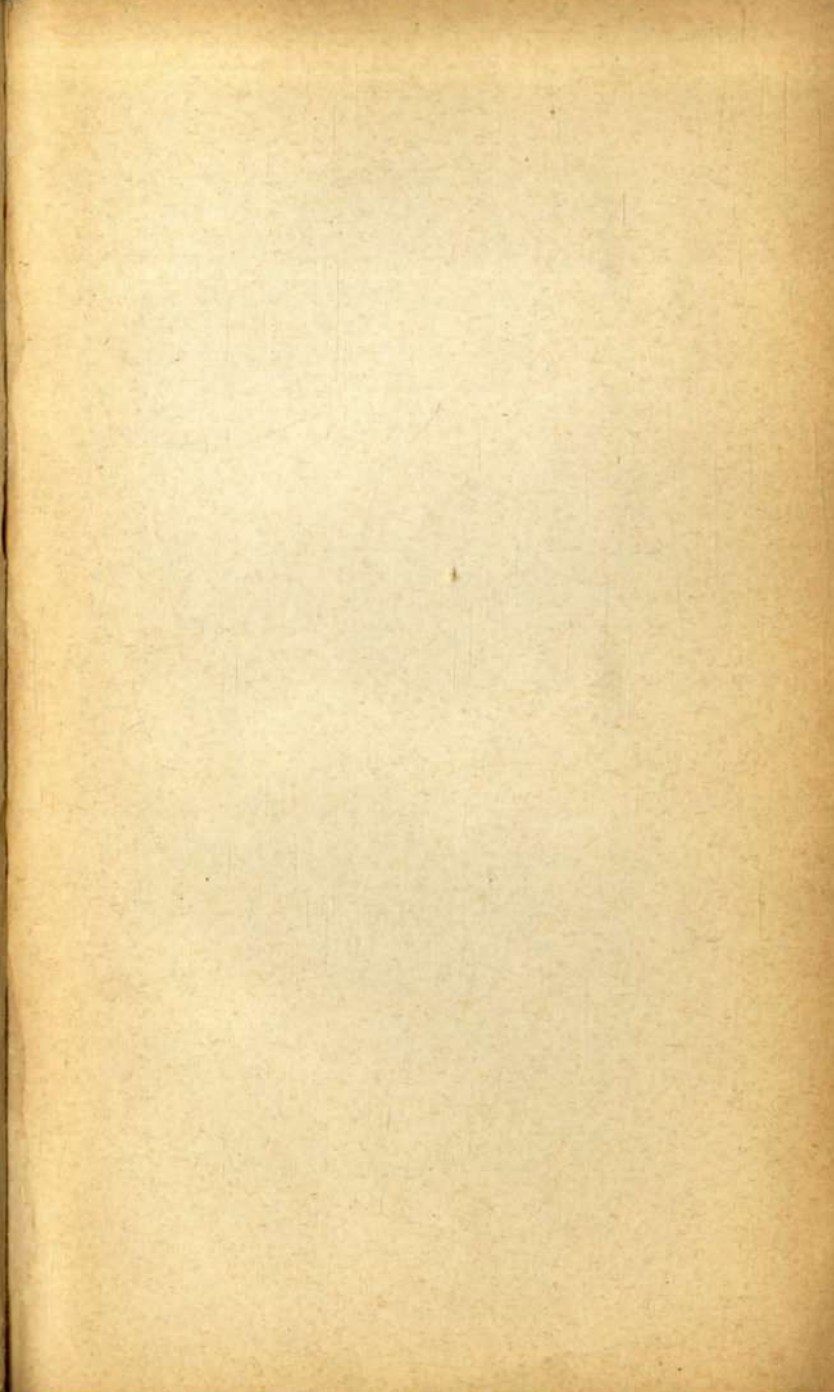
ma talora, sotto l'influsso del pensiero del suo secolo, gli sembra un vero patto, un vero contratto sociale, affatto relativo e mutevole.

Ha poi il Volney mente, cuore, carattere, *sentimento* da moralista?

L'opera sua, imperfetta com'è, non è tuttavia inutile. Egli vi dimostra una certa esperienza della vita ed ha un certo numero di sincere convinzioni, che gli danno talora il tono e la forza dell'apostolo. Ma egli è forse più un igienista che un moralista, raccomanda più la salute del corpo che quella dell'anima, più l'utile privato e sociale che il bene etico vero e proprio, più il benessere economico che l'eroismo morale. Non ha idea di ciò che sia il sacrifizio, e in ciò il suo pensiero è reazionario e partigiano; egli segue la corrente del suo tempo.

Non mostra un animo molto delicato; si rivela più un uomo di testa che di cuore e forse perciò non è veramente sentimentalista.

INDICE

NB. — I paragrafi dal X° in poi conservano i titoli stessi del *Catechismo* del Volney, e si limitano ad una rapida esposizione dei capitoli in cui l'A. esemplifica e svolge la sua dottrina.

DELLO STESSO AUTORE

Saggi teoretici sulla natura della storia e delle scienze.

Che cos'è la storia? Estratto dagli *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. XXX, 1894.

Classificazione delle scienze. Milano, Hoepli, 1899. — Un manuale di pagg. XVI-292, con XII tavole e 3 indici.

Saggi pedagogici.

La storia nell'educazione. Torino, Loescher, 1896. — Un volume di pagg. IX-171.

Sul riordinamento delle Facoltà di Lettere e Filosofia. Estratto dalla *Rivista di filosofia e scienze affini*. Bologna, 1902.

Studi di filosofia pratica.

La teoria dei bisogni. Torino, Bocca, 1900, N. 23 della *Piccola biblioteca di scienze moderne*, di pagg. 198.

Applicazioni in estetica.

Saggio di commento estetico al Leopardi. Salò, Devoti, 1892. — Un volume di pagg. 276.

La critica letteraria. Estratto dal *Giornale storico della letteratura italiana*, 1895.

Del patetico e del ridicolo in relazione coi sentimenti di simpatia e di antipatia (Conferenza). Torino, Roux e Frassati, 1897.

Il tipo psicologico della Francesca di Dante. Estratto dalla *Rivista di filosofia e scienze affini*. Bologna, 1902.

Applicazioni in morale.

Tra il Galateo e la Morale. Estratto dalla *Rivista d'Italia*, 1900.

Paralipomeni alla teoria dei bisogni. *Riv. di filos.*, Bologna, 1901.

L'oggetto della morale secondo Guglielmo Wollaston. Torino, Clausen, 1901.

Dei doveri verso di noi medesimi secondo lo Schopenhauer. *Rivista di filosofia*, Bologna, 1903.